ليس للخصوصيات من وزن إلا بقدر ما نقترب بها من الكونية

د. المنجي بوسنينة

فإن الوطن العربي يؤمن عميق الإيمان بأنه أدّى واجبه حيث أعلن على الدوام، بما لا غبار عليه، تعلقه المتين بسلم عامة شاملة، ولم يعد اليوم يفصلنا عن تحقيق تلك السلم الشاملة العادلة إلا خطوة واحدة، هي أن يتم الاعتراف لإخواننا الفلسطينيين بحقهم في دولة مستقلة على أرضهم. فهل نستكثر على أي كان حقه في أن يعيش كريما في بيته ؟ وهل أشد عبثا من الاعتقاد بأننا في حاجة ملحة إلى عدو لضمان بقائنا ؟

نجتمع اليوم ونحن نمر بمرحلة تاريخية مضطربة لنرسخ تقاليد الحوار بين ثقافاتنا درءا لما علق بالأذهان من شكوك وسوء تفاهم، من جراء ما وقع من أحداث مؤسفة، سبق لنا أن أدنّاها ورفضنا أساليبها مهما كانت غاياتها. وهي أحداث استغلها بعض دعاة الفتنة لطرح رؤى لا أساس لها من الصحة، وإشاعة ثقافة الحقد، وإقصاء الآخر. ورغم المستجدات المفزعة، فإننا نجدد التزامنا - وفقا لرسالتنا - بالوقوف على حقائق الأشياء، ذلك أن ما يدعو اليوم إلى التأمل - في عالم لم يستقر بعد على ما يقتضيه توازنه الجديد - إنما هو على وجه الدقة، هذا الطوفان من العنف الذي نحن جميعا من ضحاياه، بشكل مباشر أو غير مباشر.

ذلك أنه لا يكفي أن ندين العنف بلا تحفظ ولا التواء، بل الواجب علينا أن نحدد أيضا أسبابه، حتى نقضي عليه شيئا فشيئا قضاء نهائيا. وإذا ما سلّمنا، وفقا لما يوجبه العقل، بأنه "ما من شرير بإرادته"، كان علينا أن نعترف أن عودة قوى العدوانية التي حسبناها انقرضت، إنما فيه مؤشر على وجود إرهاق مكين في أعماق حضارتنا، دال على فشل فكري يندى له جبين عقلانيتنا. فحيثما تسحق الوقائع القيم، وتكره الإرادة على الانقياد الأخرق لأحداث جنونية، تكون الكرامة الإنسانية على غير حقيقتها، وفقا لما يقتضيه مفهومها.

والحق أنه إذا ما تدبرنا الأمور وفقا لكنهها الصحيح، وباعتبار كرامتنا المشتركة، وجدنا أن اختلافاتنا لا أهمية لها تذكر، حتى حين لا نريد التقليل من أهميتها ولا تجاهلها. فرسالتنا تقتضي منا أن نعمل حتى ينتصر ما يجب أن يكون على ما هو كائن، ويغالب العقل العنف، ويستولي السلم والتعاون على الخوف والانشقاق.

وفي هذا الاتجاه كان من صالحنا جميعا أن نتحاور، وأعني بذلك أن نتعلم كيف نتواصل، وكيف تكون العلاقات بيننا مبنية على مبدإ الاحترام المتبادل والمساواة في الكرامة والحقوق. وباستطاعتنا عندها أن نحقق من النتائج ما لا يمكن أن يخطر على بال، وأن نتطرق - في غير إحجام - إلى كل المجالات،

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com

الثقافي منها واللغوي والديني والأخلاقي والاقتصادي، إذ أن من طبيعة الحوار - حين نحسن تصوره - أن يكون متعدد الأبعاد، وأن تساهم فيه جميع الإرادات الخيرة من أهل السياسة والآداب والفنون والاقتصاد والتربية والإعلام. ذلك أن الحوار تأسيس لمجموعة متآلفة، في صلبها يستعاض عن الوجود المتوحد بالوجود المتحد.

ومن طبيعة هذا الانتماء المشترك إلى مثل أعلى يقره العقل، أن ينمي فينا الرغبة في فهم الآخر والتعاطف معه، في غير انقطاع عن الوفاء للذات. ومهما كان لاختلافاتنا من المشروعية، فإنها تلتقي عند ذلك المغرس المشترك، ذلك أن الفرق عامة لا يكون له من معنى إلا بالتماثل، ولا يكون للخصوصيات من الوزن إلا بقدر ما نقترب بها من معايير الكونية.

ذلك هو المثل الأعلى الذي عليه تأسست الثقافة العربية برمتها، بصرف النظر عما تتعرض له من أحكام مسبقة وسوء فهم. وذلك هو المثل الأعلى الذي كان ابن رشد عبّر عنه في لغة ذهبت مفرداتها، وبقيت رغم ذلك معانيها، كما يبين "كورنو" إذ أكّد أن "الفكرة الأساسية في الرشدية إنما هي فكرة العقل الفعال بما هو عقل كوني خالد عبر الجنس البشري أو قل الإنسانية جمعاء (...)" وينتهي كورنو في تحليله إلى التالي : "إن ما نسميه اليوم بالنظريات ذات النزعة الإنسانوية ليس، من بعض وجوهه، إلا استعادة للرشدية".

وفي هذا الإطار ألا يكون الحوار تعبيرا عن إرادة الإنسان الذي يسلّم - وفاء لكرامته - بمتطلبات الحقيقة، وينفتح على غيره انفتاحا يجعله قادرا على التعاطف معه بما يمكنه من تفهمه؟ ومعنى ذلك أنه متى كان الحوار على أسلوب سوي لم تنفصل فيه عملية الفهم عن عملية التفهم، ولا معرفة الحق عن الاعتراف بالآخر.

تلك هي في ملامحها الكبرى رؤيتنا المنطقية والأخلاقية للحوار وإذ يدعوكم الوطن العربي لمحاورته، فهو لا يستجيب لنداء ثقافة قديمة قدم الزمن فحسب، بل هو يضرب أيضا مواعيد مع المستقبل.

فالثقافة العربية هي وريثة روائع بلاد ما بين النهرين، وأعاجيب مصر القديمة وجسارة الفينيقيين والقرطاجنيين، والحضارات الإغريقية والهيلينستية والرومانية، وقد عرفت على الدوام كيف تحسن الإصغاء إلى العالم وإلى البشر وإلى صوت السماء.

فقد اختار اللّه، تسامت حكمته، أن يخاطب الإنسانية انطلاقا من مدينة "أور" القديمة، ثم على ضفاف النيل ففلسطين فجزيرة العرب، عبر رسالة إبراهيم أب الأنبياء جميعا ثم موسى فعيسى فمحمد عليهم جميعا صلاة من اللّه وسلام.

ثم إن تلك الثقافة نفسها هي التي عرفت - بعد أن امتلكت التراث العلمي الإغريقي - كيف تتتلمذ على مدرسة العقلانية الناشئة ثم تطورها وتهب ثمارها للإنسانية جمعاء، وفي مقدمتها أوروبا، جارتها وصديقتها.

ذلك ما شهد به "لابلاص" في مصنفه الشهير الموسوم بـ "نسق العالم" حيث كتب يقول : "إن أوروبا مدينة للعرب بأشعة النور الأولى التي أضاءت ظلمات لفّتها لمدة تفوق الإثني عشر قرنا. فقد كان العرب أساتذتنا كما كان المصريون أساتذة الإغريق".

وفي إطار وفائها الدائم لذاتها، استطاعت الثقافة العربية أن تستفيد حتى من أشد تجاربها التاريخية مرارة. فقد تعلمت من الفترة الاستعمارية لغة "موليير" ولغة "شكسبير" كما استبطنت مثل عصر الأنوار سواء في شكله الفرنسي أو الانقليزي أو الألماني، مما يدل على أنها ثقافة تغدق بلا حساب، وتطلب الحكمة أنّى وجدتها، في غير مساس بهويتها. وبالتالي فإن الثقافة العربية كونية عن جدارة، وهي لذلك ترفض مثل بقية الثقافات كل أشكال الهيمنة والتنميط، كما ترفض بشدّة إرادة فرض الأمر الواقع والأحادية مهما كان شكلها. ذلك أنه من حقّ

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

كلّ ثقافة أن تحيا وأن تزدهر، وهو أمر لا يتطلب إلا تسامحا، يمكّن لها من أن تتعايش في وئام. وعندها سنكتشف أن في المختلف عنّي إغناء لي. ولذلك كانت الثقافة العربية في صميمها، وجدانيا وعقليا، أبعد ما تكون عن الدعوة إلى صدام الحضارات أو صراعها.

تلك هي الروح التي يمد بها الوطن العربي يده اليوم إلى أوروبا، بقلب أرحب من أبواب السماء، وهو وطن يغطي عشر المعمورة ويمثل خمسة بالمائة من سكانها. والشعب العربي شعب فتي باعتبار أن ثلثيه أقل من الثلاثين، الجزء الأوفر منهم في المدارس. وهو على قدر اعتزازه بماضيه المجيد، يرنو إلى مستقبله ومستقبل الإنسانية. وذلك المستقبل بالذات هو الذي علينا أن نبنيه معا في إطار من السلام والتعاون والتفهم المتبادل. فليس ثمّة من حل سحري لما يرهقنا اليوم، وما من بادرة أحادية الجانب يمكن أن يكتب لها التوفيق، بل علينا جميعا أن نستنبط الدواء لآلامنا المشتركة.

وفي هذا السياق، فإن الوطن العربي يؤمن عميق الإيمان بأنه أدّى واجبه حيث أعلن على الدوام، بما لا غبار عليه، تعلقه المتين بسلم عامة شاملة، ولم يعد اليوم يفصلنا عن تحقيق تلك السلم الشاملة العادلة إلا خطوة واحدة، هي أن يتم الاعتراف لإخواننا الفلسطينيين بحقهم في دولة مستقلة على أرضهم. فهل نستكثر على أي كان حقه في أن يعيش كريما في بيته ؟ وهل أشد عبثا من الاعتقاد بأننا في حاجة ملحة إلى عدو لضمان بقائنا ؟

ولا أدعي أنه يمكن لي أن أعبّر عن مطلب الإرادة السياسية العربية تعبيرا أفضل مما قاله كانط الذي اعتبر أن "أخطر معضلة تواجهها البشرية إنما هي معضلة التوفق إلى إيجاد مجتمع مدني يطبق فيه القانون تطبيقا كونيا".

وذلك هو مبدأ الشرعية الدولية التي يتبناها الوطن العربي، ويحتكم إليها، ويدعو كل الجهات المختصة للقيام بواجبها إزاءها، خدمة لصالح الجميع.

إن منظومة القيم منظومة متينة الحبك، بحيث لا يمكن التضحية بإحدى مكوناتها دون مساس بوحدة الكل. ولذلك كان علينا، إذا أردنا أن يكون الحوار جادا، أن لا ننسى الواقع المعيش. ففي الوقت الذي نتحدث فيه أكثر من قبل عن حقوق الإنسان والحريات الأساسية، فإن ثلث سكان العالم يقاسي الأمرّين، حيث لا يتوفر له أكثر من دولارين ونصف يوميا. والأتعس من ذلك أن خمس الإنسانية محروم من الماء الصالح للشراب فضلا عن السكن اللائق.

فكيف لنا، والحال تلك، أن نربّي الناشئة على قيم التضامن والسلم والاعتراف بالآخر ؟ وكيف لنا، والحال تلك، أن نجنب الناشئة مضار التسلط الايديولوجي بما فيه من انزلاقات خطرة نحو التطرف والتعصب ؟ أليس جديرا بنا أن نقدم له مثلا يعيش من أجلها، ونفتح له أبواب الأمل ؟

ليس هذا المؤتمر - بالنظر إلى متطلبات مستقبلنا المشترك ومقتضيات السلم والتعاون والتضامن الإنساني - إلا منطلقا لبرامج طموحة وضعتها المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم سعيا منها لخدمة الحوار بين الثقافات خدمة أفضل ومساهمة في ترسيخ السلم العالمية ومزيد تذكية أسباب الوفاق بين الشعوب والثقافات.

ولئن نحن حرصنا على أن تكون تلك الانطلاقة من باريس فلأن فرنسا اتخذت تلك البادرة الكريمة المتمثلة في إنشاء معهد العالم العربي وأقامته في قلب عاصمة الأنوار، تلك المدينة التي عرفت كيف تبلّغ الإنسانية رسالة الحرية والمساواة والأخوة. ونحن نأمل أن تنسج بقية العواصم الأوروبية على منوالها وستجد من العالم العربي كل التعاون.

ARCHIVE
http://archivebeta.sakhrit.com

في معنى الحوار الحضاري

رضا الملّولي

يصدر هذا العدد الممتاز من مجلة المسار في زمن عصيب تمرّ به أمّتنا العربيّة ومن سمات هذا الزمن تغلّب الغطرسة والعنف على منطق التسامح والحوار ...

وقد سعت المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم إلى إقامة ندوات متخصّصة تتصل بالحوار بين الثقافات المختلفة ومنها ندوة باريس التي كانت مؤتمرا حقيقيا للحوار بين الثقافتين العربية والأوروبية ..

وبصرف النظر عن الأحقاد التاريخية التي تراكمت عبر العصور بين الحضارات المتباينة والتي شكل فقدان البشر لدرجة من انسانيتهم دافعا لاستمراريتها فإن العلاقة بين الأنا والآخر لا بدّ أن تتخذ وجهة مستقبليّة عمادها الإيمان بالآخر واعتباره صنوا للذات لا عدوّا محتملا لها !

في هذا الجانب، لا نتصور أن العلاقات السياسيّة وما يشوبها من مصالح آنية تصل حدّ البراغماتية الفجّة يمكنها أن تؤسس للوجهة المستقبلية التي نتحدث عنها ...

كيف يمكن للمصالح أن تحمي قيم الحرية والسلام الدائم بين الشعوب ؟!

هل يجوز أن تتأسس العلاقات بين البشر بعيدا عن المعايير الأخلاقية الكونية التي تعني نبذ التعصب وعدم الاحتكام إلى الصفحات المظلمة في التاريخ الكوني القائمة على الحروب والتطاحن والعنصرية ؟!!

هل الآخرون هم الجحيم، أم أن الآخر معادل موضوعي للذات في تطلعاتها وفي توقها إلى التحرّر ؟!!

الإجابة عن هذه التساؤلات قد تقينا أي زيغ محتمل مع وجوب الأخذ بأسباب الواقع لا بالتهويمات والأحلام وهذا ما أكد عليه الدكتور المنجي بوسنينة المدير العام للألكسو في رسالته للمشاركين في المؤتمر حين أشار بصريح العبارة أن «ما شهدناه مع مطلع هذا القرن من أحداث مؤلمة يستوقفنا جميعا، ذلك أنه لا يكفي أن ندين العنف بلا تحفظ، بل يقضي الواجب كذلك بأن نقف على أسبابه، إذ ليست من وسيلة أخرى لمواجهة ما أصاب العالم جراء هذا الطوفان من الأحكام المسبقة. لذلك لم يكن الحوار من متطلبات التفكير السليم وحده، وإنما هو أيضا واجب أخلاقي سياسي تمليه مقتضيات السلم. فبقدر ما هو من شروط ظهور الحقيقة فهو في الوقت ذاته من ضرورات قيام السلم وحماية الحرية».

الأكيد أن حماية الحريّة لا تتجسد إلا من خلال القطع مع عقلية التردّد والتوجس من الآخر والنظر إلى العمق الحضاري الذي تمثله الثقافات المختلفة باعتبارها الهوية الحقيقية التي لا تكون خصبة إلا بقدر تفاعلها الخصب مع الآخر ومتى كانت الهويات الحية منغلقة على ذاتها نابذة للآخر ؟!

وفي ذلك نبذ للدعوات الشوفينية التي يسعى أصحابها إلى تكريس الإقصاء وغرس التفكير بالنموذج الذي يمثله عند نسبة من المهتمين بأوضاعها العربية المثال الراشدي أو السلفي المحنّط ... وكم عانى الفكر العربي ولعقود طويلة من هذا النّوع من المقاربات القائمة على الثنائيات من قبيل التحديث التأصيل، (الأصالة والمعاصرة) إلى غير ذلك من المعزوفات النفسية التي لم تنتج معرفة ولم يتمكن بفعلها العرب من تحديد طبيعة إقامتهم في هذا الكون المعولم !!

لا بدّ أن نقرّ أن عديد الأسئلة التي واجهنا بها الآخر مثلت مقدّمات خاطئة لبناء علاقات خصبة معه، والثابت أن النتائج كانت من جنس المقدمات، حتى من خلناهم أعداء محتملين هم الذين تصدوا في زمن ما لمحاولات التقتيل والتشريد ووقفوا ضد المظالم التاريخية التي عرفها العرب عبر تاريخهم.

وهنا استحضر – فرانز فانون – الذي دعا البلدان المتخلفة إلى عدم تقليد الغرب في عبارته المعروفة :

«لنحاول إبداع الإنسان الكامل الذي عجزت أوروبا عن تحقيقه». وتلك مغالطة كبرى من داخل الغرب التي لا تعني عدم إقرار – فانون – بتقدم الغرب واسرار ذلك، بل انه التفكير بالنموذج ذاته الذي عانينا منه طويلا ... ما هي بصمات فانون ؟! وهل له ذلك الثقل السياسي والمعرفي ؟!!

الإجابة، هي بالنفي لأن تلك الدعوة مبنية على سوء تقدير وتعاطف طفولي مع شعوب العالم الثالث !

الأكيد أن سوء التقدير والاستعلاء في ميادين الثقافة والعلاقات المستقبلية هو باب مفتوح باستمرار للتعصب والتزمت كما أن الحوار بين الثقافات لا بدّ أن ينبني على الندية التي شكّل البحث في آلياتها محورا لمؤتمر باريس الذي ننشر وقائع أهمّ جلساته في هذا العدد.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

وقائع المؤتمر العربي - الأوربي للحوار بين الثقافات

بمشاركـــة :

سيد ياسين
جابر عصفور
أحمد يوسف أحمد
حسين الواد
محمد سيد أحمد
صلاح فضل
أحمد صدقي الدجاني
محمد مصطفى القباج
حمادي بن جاء باللّه

عبد اللّه السيد ولد أباه
محيي الدين اللاذقاني
حسين العودات
هشام نشّابة
المهدي مبريش
الطاهر البكري
صلاح ستيتية
المازري حداد
فيليب سوغان

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

نحو مبادرة حضارية عربية

سيد يسين (*)

هناك اجماع بين الباحثين والمثقفين العرب على أن المجتمع العربي يمر بأزمة ثقافية. وهذه الأزمة كما سبق لنا أن حللناها أزمة مثلثة الأبعاد، فهي أزمة شرعية وأزمة هوية وأزمة في العقلانية العملية.

ويحتاج المجتمع العربي للخروج من هذه الأزمة إلى استراتيجية حضارية تركز على سبل النهوض لتجاوز التخلف السياسي والاقتصادي والثقافي. غير أن هذه الاستراتيجية تحتاج إلى فهم عميق للتغيرات الكبرى التي حدثت في بنية المجتمع العالمي، والتي أبرز عناصرها ظاهرة العولمة بكل تجلياتها السياسية والاقتصادية والثقافية. وإذا أضفنا الى ذلك كله أننا ودعنا القرن العشرين بكل إيجابياته وسلبياته ودخلنا بالفعل في إطار الألفية الثالثة بكل وعودها وآمالها في خير الإنسانية، لأدركنا أن أي استراتيجية حضارية لأي منطقة ثقافية في العالم، تحتاج أولا إلى تحليل دقيق للمشهد الثقافي العالمي. وإذا كانت كل هذه المقدمات ينطلق منها مجموعة كبيرة من العلماء الاجتماعيين والمثقفين وصانعي القرار من السياسيين، إلا أنه يمكن القول أن المشهد السياسي والثقافي قد تغير كلية عقب أحداث الحادي عشر من سبتمبر عام 2001.

ذلك أن الأعمال الإرهابية التي تعرضت لها الولايات المتحدة الأمريكية وما تلاها من إعلان الحرب على الإرهاب، فيما وصف بصدق أنها أول حروب القرن الحادي والعشرين، تدعو بشدة إلي صياغة مبادرة حضارية عربية، لا تهدف أساسا إلى تبييض وجه المسلمين والعرب من تهمة الإرهاب، ولكنها أكثر من ذلك لا بد أن تقدم مقترحات إيجابية بصدد عديد من الموضوعات الخلافية التي تواجه المجتمع العالمي اليوم، والتي لا بد أن تساهم في طرحها في إطار عملية حوار الحضارات التي كانت قائمة قبل الأحداث الأخيرة، والتي يخشى أن تتحول إلى صراع بين الحضارات.

في ضوء ذلك تنقسم دراستنا إلى أقسام ثلاثة :

الأزمة الثقافية العربية

المشهد الثقافي العالمي

نحو استراتيجية حضارية عربية

نحو مبادرة حضارية عربية

ARCHIVE
http://archivebeta.sakhrit.com

أولا ـ الأزمة الثقافية العربية

أشرنا من قبل في مقالنا "الحداثة العالمية، الأزمة الثقافية" إلى أن هناك اتجاها يسود بين عدد من الباحثين يركز على الصلة بين أزمة الحداثة العالمية والأزمة الثقافية في مجتمعات متعددة. وفي تقديرنا أن المجتمع العربي يمر في الوقت الراهن بأزمة ثقافية. والأزمة الثقافية العربية متعددة الجوانب، فهي أزمة شرعية وأزمة عقلانية في نفس الوقت. ومما يلفت النظر ـ من وجهة نظر مقارنة ـ أن هذه الأزمات سائدة أيضا في المجتمعات الرأسمالية المتقدمة.

غير أن ذلك لا يعني أن أسباب هذه الأزمات في الدول الغربية المتقدمة هي نفسها أسبابها في المجتمع العربي. ومرد ذلك إلى

(*) مفكر وكاتب ومستشار بمركز الدراسات الاستراتيجية بالأهرام ـ مصر.

التاريخ الاجتماعي الفريد لكل منطقة ثقافية في العالم، والذي يجعل الظواهر الاجتماعية والسياسية والثقافية لها أسبابها الخاصة. في ضوء ذلك نبدأ بالحديث عن أزمة الشرعية في الوطن العربي.

أزمة الشرعية

ركز الباحثون العرب في العقد الأخير على الديمقراطية باعتبارها أحد المخارج الأساسية للخروج من أزمة الثقافة العربية، بالإضافة إلى أنها مرغوبة لذاتها كنظام سياسي، بعد أن ظهرت الآثار المدمرة للحصاد المر للتسلطية العربية بكل أشكالها، والتي سادت الوطن العربي في العقود الأربعة الأخيرة.

ومن المظاهر البارزة لاهتمام الباحثين العرب بالموضوع، أعمال ندوة "أزمة الديمقراطية في الوطن العربي" التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية في قبرص، وذلك في الفترة من 25 نوفمبر إلى 30 نوفمبر عام 1983 وتضمن المجلد الذي ضم أعمال الندوة مجموعة ممتازة من البحوث التي حاولت أن تستكشف مختلف جوانب أزمة الديمقراطية.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

وموضوع شرعية النظم العربية موضوع يثير مشكلات نظرية ومنهجية وتاريخية متعددة، ليس هنا مجال الخوض منها. غير أنه لا بد من أن تنفق أولا على تعريف للشرعية، وتحديد لمصادرها، قبل أي حديث على سيادة الدولة التسلطية في الوطن العربي بأنماطها الملكية والجمهورية على السواء، وظاهرة تآكل شرعية هذه الدولة في الوقت الراهن.

تعريف الشرعية ـ كما ورد في بحوث الندوة ـ هي «قبول الأغلبية العظمى من المحكومين لحق الحاكم في أن يحكم، وأن يمارس السلطة، بما في ذلك استخدام القوة».

أما عن مصادر الشرعية فهناك اتفاق بين العلماء الاجتماعيين على أن النموذج الذي صاغه ماكس فيبر، يكاد يكون حتى اليوم النموذج الشامل لمصادر الشرعية، والتي حددها في ثلاثة أنماط نموذجية : التقاليد، والزعامة الملهمة (الكاريزما)، والعقلانية القانونية.

وإذا تتبعنا التاريخ الحافل للنظام السياسي العربي منذ الخمسينات حتى اليوم، بما فيه أنظمة ملكية وأنظمة جمهورية، سنلاحظ تساقط بعض النظم الملكية مثل النظم الملكية في مصر (1952) وتونس (1956) والعراق (1958). واليمن (1962)، وليبيا (1969) مما يعني في الواقع تآكل شرعيتها السياسية، ونشوء أنظمة جمهورية محلها مؤسسة على شرعية جديدة هي شرعية الثورة في الغالب الأعم.

وهذه النظم السياسية العربية الراديكالية، والتي أسست شرعيتها على أساس تحقيق الاستقلال الوطني، والعدالة الاجتماعية، والتنمية الشاملة، وخاضت في سبيل ذلك معارك شتى داخلية مع القوى السياسية المنافسة انتهت بتصفيتها والقضاء عليها، هذه النظم نجدها منذ الثمانينات تواجه مشكلة تآكل شرعيتها السياسية، والذي هو حصيلة فشلها الذريع في الحفاظ على الاستقلال الوطني، ومواجهة تهديدات الأمن من قبل إسرائيل والولايات المتحدة الأمريكية وفشلها في التنمية وعجزها عن تحقيق قيم الديمقراطية والمشاركة السياسية.

وكان رد فعل بعض هذه الأنظمة ـ لإنقاذ شرعيتها المتهاوية ـ تطبيق استراتيجيتين :

1 ـ النزوع إلى تعددية سياسية مقيدة لتخفيف الضغط عن النظام السياسي، وإتاحة الفرصة للأصوات المعارضة أن تعبر عن نفسها. وذلك في حدود الدائرة الضيقة التي رسمتها للمشاركة، والتي لا تتضمن إمكانية تداول السلطة.

2 ـ ممارسة القمع المباشر ضد الجماعات السياسية التي لم يعترف بحقها في المشاركة السياسية، أو التي لم تقبل بفكرة التعددية السياسية المقيدة. وتهدف إلى الوصول إلى السلطة، وأهمها الجماعات الإسلامية الاحتجاجية، ومن أبرزها حركة النهضة في تونس، وجبهة الإنقاذ الإسلامي في الجزائر.

أما النظم الملكية فبعضها أدرك باقتدار تحول حركة التاريخ في اتجاه التعددية السياسية. ففتح الباب واسعا أمامها. كما هو الحال في الأردن، وبعضها ما زال يعتمد على شرعية "التقاليد"،

وأبرزها النظام السعودي الذي بدأ في توسيع دائرة المشاركة بإنشاء مجلس استشاري.

نحن إذن أمام سيادة نمط الدولة التسلطية في الوطن العربي، بأنماطها الملكية والجمهورية على السواء، والتي تواجه ظاهرة تآكل شرعيتها في الوقت الراهن.

وقد أدت ممارسات الدولة التسلطية العربية في العقود الأربعة الأخيرة إلى مجموعة مترابطة من الظواهر السياسية والاجتماعية والثقافية والنفسية أبرزها :

- شيوع اللامبالاة السياسية بين الجماهير المقموعة، وبروز ظاهرة الاغتراب على المستوى المجتمعي والفردي.

- ظهور الثقافات المضادة للدولة التسلطية، وازدياد حركيتها السياسية، وخصوصا منذ بداية السبعينات. والممثل البارز لها على الإطلاق هي حركات الاسلام الاحتجاجي، التي تدعو إلى الرفض القاطع للدولة العلمانية الوضعية والعمل على قلبها لإنشاء الدولة الإسلامية، بالإضافة إلى مهاجمة النموذج الثقافي الغربي، باعتباره لا يعبر عن تقاليد الأمة الإسلامية، والعمل على تسييد نموذج إسلامي متكامل في الثقافة والاقتصاد والسياسة.

- بروز تيار علماني ديمقراطي مضاد للتسلطية، يسعى إلى إحياء المجتمع المدني، من خلال تشكيل الأحزاب السياسية المعارضة، وتكوين جمعيات حقوق الإنسان، وتفعيل المؤسسات الاجتماعية والثقافية المستقلة عن سلطة الدولة.

والواقع أنه يمكن القول أن النظام السياسي العربي يمر في الوقت الراهن بمرحلة انتقالية بالغة الصعوبة، حافلة بالصراعات السياسية والاجتماعية والسياسية، ومفتوحة لاحتمالات مختلفة، وهذه المرحلة الانتقالية من السلطوية إلى التعددية السياسية تختلط فيها العوامل المؤثرة عليها، بين العوامل الدولية، والتأثيرات القادمة من النزوع العالمي نحو التعددية، العوامل الداخلية المتعلقة بتركيب السلطة، ودرجة نضج الطبقات الاجتماعية، ودور المؤسسة العسكرية، ودور المثقفين والطلائع الديمقراطية والثورية في إحداث التغيير.

غير أنه مما يلفت النظر أننا بازاء معركتين مزدوجتين في الواقع، الأولى بين الدولة التسلطية والمجتمع المدني البازغ بمختلف توجهاته وأيديولوجياته، والثانية داخل المجتمع المدني ذاته بين التيار العلماني الديمقراطي على تنوع اتجاهاته، وبين التيار الإسلامي الأصولي، الذي ظهر على الساحة السياسية أكثر تنظيما، وخصوصا في مجال الاتصال بالجماهير وقدرته على تعبئتها.

والحقيقة أن عملية تأسيس مجتمع مدني حديث تجابه مجموعة مترابطة من التحديات، التي إن لم تواجه بفاعلية، فإن العملية ستتعثر في الأجل المتوسط.

وأبرز هذه التحديات هي ضرورة النظر للديمقراطية ليس باعتبارها مجرد نظام سياسي، بقدر ما هي أسلوب للحياة، ينبغي أن يبسط نطاقه على كل مجالات المجتمع، وفي كل المؤسسات، في المدرسة والمصنع والنقابة والحزب السياسي، والنادي الفكري والمؤسسة الثقافية.

ومن ناحية أخرى، فهناك فجوة عميقة بين الثقافة النخبة، والثقافة الشعبية، هناك من قبل النخبة اتجاهات استعلائية إزاء الثقافة الشعبية، وجهل بها، وعجز عن التواصل معها، ورفض لشرعيتها الثقافية، وإذا لاحظنا سيادة الأمية في الوطن العربي، لأدركنا خطورة هذا التحدي، الذي يمكن أن يجعل النخبة منعزلة عن جماهيرها.

ولا شك أن دور المثقفين حاسم في إحداث التغيير الاجتماعي، كما أثبتت ذلك الخبرة التاريخية في العالم وفي الوطن العربي على السواء، غير أن هذا الدور يقتضي تحول المثقف من مثقف منعزل إلى مثقف عضوي قادر على الالتحام مع الجماهير.

وفي تقديرنا أن هذه قضية بالغة الأهمية تحتاج منا إلى تفكير منهجي للوصول إلى حلول مناسبة لها. فقد لوحظ في السنوات الأخيرة أن المثقفين العلمانيين لم يستطيعوا - لأسباب شتى - الوصول إلى الجماهير العريضة. ولا بد أن نضع في مقدمة هذه الأسباب العقبات التي تضعها النظم السياسية العربية المختلفة

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

أمام تواصل المثقفين عموما مع الجماهير من خلال تقييد حركة الأحزاب السياسية، والتضييق على نشاطات مؤسسات المجتمع المدني. وقد أدى ذلك في الواقع إلي ترك الساحة خالية أمام الناشطين من الإسلاميين الذين نجحوا في التواصل مع قطاعات جماهيرية واسعة بسبب انفرادهم بالساحة ومخاطبتهم للمخزون التراثي الكامن في وجدان الجماهير، وربما أيضا لطرحهم شعارات مجملة قد تكون غامضة في ذاتها مثل شعار «الإسلام هو الحلّ» اجتذب المخيلة الشعبية بوعود مزعومة للحل النهائي لمشكلاتهم الاقتصادية والروحية.

ولو تأملنا الموقف الراهن بعد أحداث 11 سبتمبر، وسخط الشارع العربي والإسلامي على الولايات المتحدة الأمريكية لحربها غير المشروعة ضد أفغانستان، فإننا نلحظ صعودا في شعارات الخطاب الإسلامي، الذي يريد تصوير الصراع وكأنه حرب دينية بين الإسلام والغرب. وفي تقديرنا أنه إن لم تتحرك القوى الديمقراطية والعلمانية على إتساع العالم العربي لممارسة النقد ضد السياسات الأمريكية، والتركيز على حوار الحضارات من ناحية، بدلا من الانجذاب الفج إلى شعارات الصراع بين الحضارات، فإن مصير التقدم العربي الإسلامي في عصر العولمة يصبح في خطر.

ليس هناك حل لأزمة شرعية النظم السياسية العربية إلا بفتح المجال أمام المشاركة السياسية وتوسيع آفاق الديمقراطية.

أزمة الهوية

يمكن القول أن من أبرز علامات أزمة الثقافة في المجتمع العربي أزمة الهوية. ومن المعروف أن طرق التنشئة الاجتماعية تعد أساسية بالنسبة لأي ثقافة، ونعنى بها الطريقة التي تنتقل بها المعايير التقليدية والقيم في مجتمع ما من جيل إلى جيل.

وتقوم التنشئة الاجتماعية بوظيفة إنتاج شعور بهوية الفرد وهوية الجماعة، بالإضافة إلى تخليق بنية دافعيه داخل الفرد، وظيفتها قبول الفرد وتكيفه مع النموذج السياسي والاقتصادي السائد في المجتمع، (كالنموذج الرأسمالي أو الاشتراكي). وفي مجال التنشئة الاجتماعية والهوية، هناك اتجاهات نظرية متصارعة، حول غلبة العناصر المادية، وأهمها نوعية نمط الإنتاج السائد على غيره من العناصر. ويميل الاتجاه الماركسي التقليدي إلى التركيز على البناء التحتي (نمط الإنتاج وعلاقات الإنتاج) على حساب البناء الفوقي (القيم والأعراف والتقاليد والأفكار الفلسفية). وهذا الاتجاه بالرغم من تأكيده على الطابع الجدلي للعلاقة بين البناء التحتي والبناء الفوقي، إلا أنه في صياغة ماركسية شهيرة يقرر ومع ذلك ففي "التحليل النهائي" فإن البناء التحتي هو، الذي يحدد البناء الفوقي.

وفي مواجهة هذا الاتجاه المادي في التفسير، نجد الاتجاه المثالي الذي يعلى من شأن القيم والأعراف والعادات والأفكار على حساب العوامل المادية.

وقد أدت خبرات تاريخية متنوعة، وبروز ظواهر مثل الإحياء الديني في مجتمعات تختلف اختلافات أساسية في أبنيتها التحتية، إلى إعطاء الجوانب المعنوية أهمية قصوى. ويصل بعض ممثلي الاتجاه الذي يعلي من شأن هذا الجانب إلى أن البناء الفوقي في لحظات تاريخية معينة - ونتيجة لعوامل شتى - يكون هو الحاسم في رسم مسيرة التطور الاجتماعي.

والحقيقة أن الحديث عن الهوية في المجتمع، يحتاج إلى بلورة مفاهيم محددة قادرة على استكناه جوهر مشكلة الهوية. وفي تقديرنا أن المفهوم الأقدر على ذلك هو مفهوم «رؤية العالم» Vision du monde وسنرى من خلال عرضنا أن هذا المفهوم يدور بشأن تحديد معناه نفس المعركة التي دارت بين الاتجاهات المثالية والاتجاهات المادية.

وأهم الخصائص النظرية للمفهوم كما حددها كينث بولدنج في كتابه الهام "الصورة" The image، يمكن إجمالها في النقاط التالية :

1 ـ الصورة المكانية، وهي الصورة التي لدى الفرد عن وضعه أو موضعه في المكان المحيط به.

2 ـ الصورة الزمانية، وهي الصورة التي يكونها الفرد عن مجرى الزمن ومكانه فيه.

3 ـ الصورة العقلانية، وهي الصورة التي لدى الفرد عن الكون من حيث هو نسق من الانتظامات والعلاقات.

4 ـ الصورة الشخصية، وتتعلق بمكان الفرد في عالم الأفراد أو الأشخاص، والأدوار، والنظم التي تحيط به.

5 ـ صورة القيمة، وتتألف من الأحكام المتعلقة بما هو خير وشر، وبالنسبة للعناصر والأجزاء المختلفة من رؤية العالم ككل.

6 ـ الصورة الوجدانية، وهي الصورة التي تصبغ فيها الأجزاء المتنوعة من رؤية العالم بصبغة عاطفية انفعالية. وهذه الصورة تتعلق بما نحب ولا نحب من أجزاء الكون، وتتعلق أيضا بمشاعر الخوف والرهبة والألم والسعادة ونحو ذلك.

7 ـ الصورة من حيث هي مقسمة إلى جوانب شعورية ولا شعورية. ومعنى ذلك أن الأفراد ليسوا على وعي كامل بكل جوانب رؤى العالم التي لديهم، حيث توجد درجات متفاوتة من الشعور بتلك الجوانب.

8 ـ الصورة منظورا إليها من خلال بعد التأكد أو اليقين وعدم التأكد، والوضوح والغموض. فهناك بعض الجوانب، وبخاصة الوجدانية الانفعالية من رؤى العالم والتي قد تكون غير مؤكدة أو واضحة في ذهن الأفراد، بينما تمتاز بعض الجوانب الأخرى بالوضوح والتأكد.

9 ـ الصورة منظورا إليها من خلال بعد الواقعية أو عدم الواقعية، ويعنى ذلك مدى اتفاق رؤية العالم أو الصورة الذهنية مع بعض جوانب العالم الخارجي، كما هي عليه في الواقع.

10 ـ الصورة منظورا إليها من خلال بعد الخصوصية أو العمومية، بمعنى معرفة إذا ما كانت رؤية العالم تكون رؤية فردية ذاتية أو شخصية، أو جمعية يشترك فيها جميع الأفراد، ويذهب بولدنج إلى أن الرابطة الأساسية لأي مجتمع أو ثقافة فرعية أو نظام هي الصورة العامة Public image التي تشير إلى الخصائص الجوهرية لرؤية العالم أو الصورة العامة التي يشترك فيها أفراد ذلك المجتمع.

وفي تقديرنا أن ما ذكره "بولدنج" عن أبعاد المفهوم، تعد أشمل صياغة في التراث العلمي المعاصر.

في ضوء ذلك كله، ينبغي أن نلتفت إلى مجموعة من الملاحظات النظرية الهامة :

1 ـ تتعدد رؤى العالم في أي مجتمع، بتعدد طبقاته الاجتماعية وثقافاته الفرعية، وجماعاته الإثنية.

ومن هنا تبرز ظاهرة الصراع الثقافي بين رؤى متعددة للعالم في نفس المجتمع.

2 ـ تنجح الطبقات المسيطرة في أي مجتمع ـ من خلال إشاعة الوعي الزائف ـ في تسييد رؤيتها للعالم.

3 ـ شرعية مفهوم سائد للعالم قد تتآكل، نتيجة ضغوط خارجية أو داخلية سياسية أو إقتصادية أو إجتماعية أو ثقافية.

4 ـ بالرغم من أنه يمكن صياغة "نماذج مثالية" لرؤى العالم المتصارعة في المجتمع. إلا أنه يمكن أن نشاهد اختلاطا بين عناصر مفهومين مضادين.

على سبيل المثال تسرب عناصر دينية إلى الرؤية العلمانية للعالم. أو تسرب عناصر وضعية إلى الرؤية الدينية للعالم.

5 ـ يمكن لرؤية معينة للعالم أن تتحول عبر الزمن من المركز إلى الأطراف، بمعنى إقصاؤها من مركز الاهتمام لتصبح رؤية هامشية (مثلا تراجع الرؤية الدينية للعالم لحساب الرؤية العلمانية)، وذلك نتيجة لتطورات وعوامل تاريخية شتى، وقد تعود رؤية محددة للعالم، من الأطراف إلى المركز مرة أخرى. ويمكن أن نشير هنا إلى حركة الإسلام الاحتجاجي الذي عادت رؤيتها للعالم إلى قلب الساحة السياسية العربية نتيجة تآكل شرعية النظم السياسية المعاصرة.

وجدير بالإشارة إلى أن أزمة الهوية ظاهرة ملموسة في المجتمعات الرأسمالية المتقدمة والمجتمعات الاشتراكية على السواء.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

وترد المشكلة إلى أن ممارسة العقلانية العملية وبسطها إلى حدودها القصوى، ونعنى ارتفاع معدلات الضبط الاجتماعي في المجتمع، ووضع القيود أمام حركة الفرد في المجتمع، بحكم الصيغة التنظيمية للاقتصاد، ونمط النظام السياسي، قد أدت إلى نتائج سلبية، لأنها زادت معدلات الإحباطات الانفعالية العميقة الجذور، بدلا من أن تقلل منها، مما أدى إلى عدم الاستقرار النفسي لأعداد متزايدة من الناس. وإحساسهم بعدم اليقين. ومن ناحية أخرى، من أسباب أزمة الهوية، وجود الشباب كعامل إجتماعي وإقتصادي وسياسي مستقل.

ومن المعروف تاريخيا أن الشباب كانوا دائما طليعة الحركات الاجتماعية والعنصر الفعال في الانتفاضات والثورات. واليوم نجد أن الشباب ـ حتى في الأوقات «السوية» ـ يمثلون جماعة اجتماعية لها ثقافتها الفرعية الخاصة. وقد أدى طول فترة التعليم إلى أن يكون لدى الشباب وقت فراغ طويل. ما داموا متحللين من المسؤوليات في العمل والأسرة. وهذه المراهقة الممتدة تؤدي إلى ما أطلق عليه «إركسون» ـ «الهوية المشتتة» Identity diffusion وفي ظل تضاؤل الفرص لتحقيق الذات اقتصاديا نتيجة للأزمة الاقتصادية في المجتمع. فإن أزمة الهوية لدى الشباب أصبحت مظهرا أساسيا من مظاهر المجتمع المعاصر.

وتتبلور أزمة الهوية في المجتمع حين تتحول إلى حركات سياسية واجتماعية احتجاجية. وقد استطاعت المجتمعات الرأسمالية ـ بمقدرة فذة ـ على احتواء حركات الاحتجاج الراديكالية وتحويلها إلى حركات ثقافية من خلال ما أطلق عليه «ماركيوز» «التسامح القمعي». Repressive tolerance

أما في المجتمعات الاشتراكية والمجتمعات السلطوية عموما فهناك سبل القمع المباشر.

وإذا نظرنا إلى المجتمع العربي، فإننا سنجد الدولة التسلطية العربية تمارس كلا الاستراتيجيتين : "التسامح القمعي" ما دامت حركات الاحتجاج لا تهدد شرعية النظام، ومن ثم تسمح لخطاب هذه الحركات أن يأخذ طريقه إلى المستهلكين الثقافيين، باعتباره يعبر عن رؤية خاصة للعالم تختلف مع رؤية العالم التي يصدر عنها النظام. ولا يخلو الحال من استخدام سلاح مصادرة الكتب لمنع تداول بعض الكتب "الخطرة" كما حدث في مصر الناصرية، حين صودرت كتب سيد قطب وأهمها "معالم على الطريق" والذي كفر فيه المجتمع بأسره باعتباره مجتمعا جاهليا ودعا إلى الانقلاب عليه بالقوة المسلحة. ولكن في أحوال أخرى إذا زادت ثورية الحركة المحتجة، وتبنت صراحة أساليب التعبئة الجماهيرية والعنف لقلب النظام، هنا يستخدم القمع المباشر. في مصر الناصرية ثم القمع العنيف للإخوان المسلمين عامي 1954 ـ 1965 والذي انتهى بإعدام عدد من قادة الإخوان على رأسهم سيد قطب، والذي خرجت من معطفه جماعات الجهاد والتكفير وغيرها من حركات الإسلام الاحتجاجي.

والواقع أن المجتمع العربي المعاصر يزخر بصراع رؤى العالم، والتي تكشف بجلاء عن أزمة الهوية. وتحديد مؤشرات هذا الصراع وأنماطه يحتاج إلى مناقشة أكثر تفصيلا.

البعد الثالث للأزمة الثقافية

بعد تشخيصنا للأزمة الثقافية العربية ذكرنا أنها أزمة مثلثة الأبعاد. أزمة شرعية وأزمة هوية وأزمة في مجال اتخاذ القرار أو ما يطلق عليه العقلانية العملية. ولا شك أن هناك علاقات وثيقة بين هذه الأبعاد الثلاثة. فأزمة شرعية النظم السياسية تؤدي إلى إحباط الجماهير فتتولد أزمة هوية، يفاقمها الخلل في اتخاذ القرار الذي يضاعف من دوره أزمتي الشرعية والهوية.

ولو ولينا وجوهنا إلى المجتمع العربي المعاصر لوجدناه يزخر برؤى متعارضة للعالم. ولعل أبرز هذه الرؤى على المستوى السياسي "الرؤية التسلطية للعالم" والتي تؤمن بالوجدانية أسلوبا في الحكم، من خلال الجماعة الانقلابية أو الحزب الواحد. وهي بذلك ترفض الصراع السياسي بل وتقمعه قمعا مباشرا. وترى أن التعددية من شأنها إضعاف الدولة والنظام. بل إنها على الصعيد الثقافي تحرص على تسييد رؤيتها للعالم ونفى كافة الرؤى المتعارضة معها، من خلال السيطرة الكاملة على أجهزة الثقافة

والإعلام. والتي لا يتاح فيها لغير أنصار النظام التعبير عن آرائهم من خلال خطاب دعائي تبريري وغوغائي.

وتناقض هذه الرؤية "الرؤية الليبرالية للعالم" والتي تؤمن بالحوار، والتعدد الفكري، والتعددية السياسية والحزبية، وتداول السلطة بين مختلف التيارات والأحزاب السياسية. وفقا لانتخابات حرة ونزيهة، وهي لذلك ترفض القمع السياسي، وتدين حكم الفرد المطلق. وترفض صيغة الحزب الواحد. وعلى الصعيد الثقافي ترى ضرورة تنوع الآراء والرؤى وصراعها في إطار سلمي. فهذا هو الضمان لازدياد ثراء التجربة الاجتماعية.

وإذا ركزنا على الجانب الثقافي لوجدنا صراعا بين "الرؤية العلمانية" من ناحية والتي تنطلق من ضرورة فصل الدين عن السياسة. و"الرؤية الدينية السلفية" والتي ترى أن الإسلام دين دولة. وأن هذا الفصل المزعوم الذي تراه العلمانية، ليس سوى تعبيرا عن مجتمع غربي، ولا علاقة له بالمجتمع الإسلامي.

وهذا الصراع صراع سياسي داخل المجتمع العربي في الوقت الراهن، ونتيجته ستحسم إلى وقت طويل مستقبل المجتمع المدني العربي.

ويمكن القول أن تعجل بعض الحركات الإسلامية الاحتجاجية الصدام مع النظام السياسي الذي تحول ببطء من التسلطية إلى التعددية، يمكن أن يوقف أو يبطئ المد الديمقراطي، مما من شأنه أن يعطل مسيرة إحياء المجتمع المدني في ظل الديمقراطية.

ولعل هذا يكشف عن الضعف في ممارسة التيارات السياسية المعارضة. والتي تتعجل القضاء على النظام لاستلام السلطة، بغير أن يكون لها مشروع سياسي عصري قادر على أن يخلق لها قاعدة شعبية جماهيرية تؤمن بمبادئها ومنطلقاتها. ويبدو أن هذه الممارسة تحتاج إلى وقت وإلى اتباع استراتيجية النفس الطويل. وهي قد لا تتفق مع اتجاهات زعماء هذه الحركات ، الذين تغرهم أحيانا بعض الانتصارات الجزئية في مجال الانتخابات هنا أو هناك. فيظنون أنهم قد اقتربوا من تحقيق الغاية، والتي هي استلام السلطة.

ولا نريد أن ننهي هذه الفقرة بغير العودة للسياسي مرة أخرى، فنركز على الصراع بين "رؤية العالم القطرية" إن صح التعبير و"رؤية العالم القومية". وتبدو أهمية هذا الصراع، لو ربطناه بحرب الخليج، والتي قسمت المثقفين العرب بل والشعوب العربية، حول القضية الأساسية وهي شرعية الغزو العراقي، وهل تتحقق الوحدة العربية بالقوة المسلحة، أم بالديمقراطية.

خلاصة القول أن أزمة الهوية في المجتمع العربي لها أبعاد سياسية وثقافية واجتماعية بالغة العمق، تستحق أن ندرس أصولها، ومظاهرها وتجلياتها. ونستشرف آفاق حلها، وقد يساعد على حلها أصحاب الرؤى المتصارعة لخطابهم السياسي، أخذا في الاعتبار حقائق العالم المعاصر، والتغيرات الاجتماعية والثقافية العميقة التي حدثت في المجتمع العربي في العقود الأخيرة.

ليس هناك مستقبل أما الخطاب التسلطي الصريح، بعد أن سقطت الشمولية والتسلطية في أبرز نماذجها العالمية، مخلية المجال التعددية السياسية. كما أن الخطاب التعددي - في صورته اليوتوبية - والتي تظن وهما أن الليبرالية تعنى أن تخلى الدولة مسؤوليتها من كل التزام إزاء المواطنين، وتركهم فريسة لآليات السوق. يحتاج إلى أن يتعلم حتى من خبرة الخطاب الليبرالي الرأسمالي، الذي أضاف بجسارة واقتدار بعد العدالة الاجتماعية إلى بعد الحرية السياسية.

واعتبرهما هما ركيزتا العدل، ويمكن الرجوع في هذا الصدد إلى الفيلسوف الأمريكي الذي حقق هذه الثورة النظرية ي مجال الفكر السياسي الليبرالي، وهو جون رولز، صاحب كتاب "نظرية في العدل" والذي اعتبر أهم إنجاز نظري منذ كتابات جون لوك وتوماس هوبز.

وإذا نظرنا من ناحية أخرى إلى الخطاب العلماني والخطاب الديني السلفي، فسنجد أنهما مواجهات بمطلب ملح، هو إعادة تعريف ما يعد علمانيا من ناحية، وما يعد مقدسا من ناحية أخرى.

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com

فالعلماني الذي لا يضع القيم الروحية التي تحرك البشر في استراتيجيته الثقافية، مقصرا تقصيرا شديد في فهم الواقع، بل وفي احترام وجدان ومشاعر الجماهير، والإسلامي السلفي الذي يظن أنه يمكنه أن يقنع بالمطلقات، من خلال رفع الشعارات الغامضة، وبدون أن يركز على حل المشاكل الحياتية للجماهير العريضة، بطريقة تتسم بالواقعية والكفاءة، ستتآكل جماهيريته بعد أجل قصير، بعد أن تكتشف الجماهير الخديعة التي تتمثل في إطلاق الوعود بغير القدرة على الإنجاز.

وأخيرا فالخطاب القومي الوحدوي يحتاج إلى إعادة صياغة شاملة ليدخل فيه بعد الديمقراطية، لكي يلتحم به التحام عضويا، فقد مضى الزمن الذي كانت تقبل فيه فكرة تحقيق الوحدة بالقهر والقوة والغزو. كما أن الخطاب القطري عليه أن يجدد نفسه ليدرك أننا نعيش في عصر التكتلات الكبرى لا الأقطار الشظايا. فلتتجدد هذه الخطابات ولتتصارع في إطار ديمقراطي، فلعل ذلك يكون بداية حل أزمة الهوية.

أزمة العقلانية العملية

ومما لا شك فيه أن أزمتي الشرعية والهوية تعكسان بوضوح أزمة العقلانية العملية.

العقلانية العملية Instrumental Rationalism هي من إفرازات العقلانية كمذهب فلسفي ومبدأ عملي لتنظيم الحياة والمجتمع في المجتمعات الرأسمالية. ومن هنا يمكن القول أن العقلانية والفردية هما المبدآن اللذان يميزان الرأسمالية. ولذلك اهتم ماكس فيبر بشرح وتحليل العقلانية، من خلال تحليليه الثقافي للرأسمالية، بحيث أصبحت بحوثه في هذا المضمار مراجع أساسية حتى اليوم.

غير أن قدرة المجتمعات الرأسمالية على عمليات الضبط السياسي والاجتماعي والثقافي، تآكلت مع الزمن، ومن هنا ظهور أزمات الشرعية والهوية. وإذا أضفنا إلى ذلك سقوط الوهم الرأسمالي المتعلق بأنه لا حدود للنمو، وأنه يمكن استغلال الطبيعة إلى ما لا نهاية، لأدركنا كيف أن العقلانية العملية دخلت في أزمة عميقة، تبدو مؤشراتها في التحليل الثقافي النقدي لمقولات العقلانية العملية نفسها، كما يفعل الفيلسوف الألماني هابرماس في بحوثه المتعمقة، وفي ظهور الحركات الأيكولوجية النشطة، والتي من أبرز أمثلتها في أوروبا حزب الخضر في ألمانيا، داعية إلى إعادة صياغة علاقة الناس بالطبيعة وفق تفسيرات جديدة للحدود الطبيعية للحياة الإنسانية.

هذا الموضوع يثير مشكلات فلسفية واجتماعية وسياسية بالغة العمق، وليس هنا مجال الإحاطة بها. وما يعنينا هو أن النظم السياسية العربية وخصوصا التي أرادت القيام بعمليات تنمية بطريقة ثورية. لم تجد أمامها لكي تتبناه أساسا لقراراتها، سوى نموذج العقلانية العملية الغربي الرأسمالي أو الماركسي الاشتراكي، والذي هو تنويع آخر على نفس اللحن، بكل ما في هذا النموذج من سلبيات بارزة، وخصوصا فيما يتعلق بالتعامل مع الموارد الطبيعية، وهكذا رأينا أن نموذج التحضر الغربي المرتبط بالتصنيع أصبح هو النموذج السائد على حساب الزراعة. في الوقت الذي تضيع فيه كل عام آلاف الافدنة الخصبة الصالحة للزراعة في بلاد مثل مصر وسوريا والعراق، نتيجة استخدامها للبناء، نجد قرارات تصدر لاستصلاح الأراضي الصحراوية، التي تتكلف بلايين الجنيهات.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

وإذا أنتقلنا من تبني نموذج العقلانية العملية الغربي إلى عملية صنع القرار، لاكتشفنا أن جانبا من سلبيات هذا النموذج يتم تحاشيه في المجتمعات الغربية، نتيجة ديمقراطية عملية صنع القرار، وممارستها تحت رقابة الصحافة والرأي العام، وندرك أن هناك حدودا لهذه العملية وخصوصا قوة جماعات الضغط، وتزييف الوعي من خلال الإعلام، ولكن ما من قرار استراتيجي خطير في مجال التنمية، يمكن مع ذلك تمريره بواسطة إدارة حاكم فرد مطلق كما هو الحال عندنا في الوطن العربي، أو بواسطة حزب واحد تتحكم فيه مجموعة قليلة العدد. وقد أدت عملية الانفراد بإصدار القرار في مجال التنمية إلى خلق تنمية مشوهة وغير متوازنة، لم تؤد في النهاية إلا إلى إفقار الجماهير العريضة، وسقوط اقتصاديات أغلب أقطار الوطن العربي في حبائل الديون،

التي أصبحت هي الصورة المثلى للاستعمار الاقتصادي والسياسي الجديد، ولا نحتاج إلى ضرب أمثلة على حالات تبديد الثروة العربية سواء بواسطة النظم السياسية "الثورية" أو بواسطة النظم السياسية المحافظة.

إن كل هذه الظواهر التي أوصلت النظام العربي إلى حالة فاضحة من حالات العجز الاقتصادي والضعف السياسي، إنما هي انعكاس لأزمة العقلانية العملية، والتي انعكست على احتكار عملية صنع القرار.

وفي النهاية يمكن القول أن الترابط الوثيق بين أزمة العقلانية العملية وباقي الأزمات يبدو في كون صياغة حلول خلاقة لمواجهتها لا يمكن أن تتم بغير حل أزمة الشرعية وأزمة الهوية، وهكذا في مواجهة مطلب تأسيس نظام ثقافي عربي جديد تجابه بأزمات ثلاث في نفس الوقت، تحتاج في حلها إلى جهد تنويري ثقافي وصراع سياسي ديمقراطي. من أجل أن تسود في المجتمع العربي رؤية للعالم : عصرية، وعلمانية، وديمقراطية، وقومية، وعالمية.

رؤية ينبغي أن تأخذ في الحسبان أن عهد الانغلاق الثقافي قد انتهى، وأن هناك الآن وعيا كونيا يتشكل، لن يؤدي إلى القضاء على التنوع الثقافي، ولكنه في نفس الوقت لا بد له أن يترك طابعه على مسار التاريخ في كل الدوائر الحضارية في العالم.

ثانيا ـ المشهد الثقافي العالمي

انتهى القرن العشرين، الذي لعله سيسجل في تاريخ الإنسانية باعتباره أهم القرون قاطبة، ففيه تبلور المنهج العلمي في دراسة الظاهرة الطبيعية والاجتماعية والنفسية، وفيه حقق الإنسان أعظم انتصاراته العلمية والتكنولوجية، حيث استطاع لأول مرة في تاريخ البشرية أن يتحرر من أسر قيوده الأرضية، ويحلق في الفضاء محاولا استكشاف طبيعة الكون.

وفيه أيضا كادت الثورة العلمية والتكنولوجية أن تستكمل حلقات تطورها، بدخولنا عصر عصر المعلومات الكوني، في ظل الثورة الإتصالية غير المسبوقة، والتي ستجعل الإنسان حاضرا في كل وقت، مهما اختلف الزمن، وبعدت المسافات، غير أن نهاية قرن ما وبداية قرن جديد عادة ما تحفل بمجموعة من الأساطير والرؤى المستقبلية التي قد تعوزها الموضوعية في كثير من الأحيان.

ذلك أن التقييم النهائية لحصاد القرن المنتهى قد يشوبه التطرف في تسجيل سلبياته وإيجابياته، وقد يميل عدد من الكتاب إلى ممارسة نقد صارخ لكل اخفاقات النظم السياسية المختلفة في تحقيق وعودها، متجاهلين النقاط المضيئة، والانجازات الحقيقية. وقد يميل آخرون إلى تفريط كل ما حدث، في محاولة لتجاهل السلبيات والاخفاقات.

عادة في نهاية القرن تشتد المناقشات الأيديولوجية وتحتد، وتتجاوز الخلافات السياسية أيا كان عمقها، لتصل إلى آفاق مناقشات فلسفية عن رؤى العالم المتضاربة.

وإذا عرفنا مفهوم رؤية العالم بأنه وجهة النظر إزاء الكون والمجتمع والإنسان، لأدركنا أي خصوبة في هذه المناقشات.

غير أنه إذا كانت مرحلة نهاية القرن تختلط فيها الحقائق بالأساطير، فإن الرؤى المستقبلية التي تصاغ عن مستقبل الإنسان والإنسانية في ظل تعمق الثورة العلمية والتكنولوجية تبدو في كثير من الأحيان ـ لفرط غرابتها ـ أقرب ما تكون إلى الخيال العلمي منه إلى الحقائق المستقرة.

وتنتظر إلى الانقلاب التاريخي الذي سيحدث في مجال تداول المعلومات والاتصال الإنساني بين الخبراء من مختلف القارات والثقافات وبين المواطنين العاديين.

إن شبكة الإنترنت التي بدأت عملها فعلا، ليست سوى الخطوة الأولى التي ستعقبها خطوات أعمق، والتي ستجعل الاتصال الإنساني يتجاوز حدود الجغرافيا والثقافة بل وحدود الزمن ذاته، ومعنى ذلك أن الإنسانية على شفا مرحلة حاسمة من مراحلها، لن يصبح فيها الإنسان هو إنسان القرن العشرين، بل إننا سنشهد تخلق كائنات إنسانية تتسم بصفات غير مسبوقة.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

ويكفي أن نطالع سجل الهندسة الوراثية في العقد الأخير، لندرك أننا في الأجل المتوسط قد نشهد - لأول مرة في تاريخ البشرية - تبلور القدرة التكنولوجية والتحكم في إنتاج الجنس الإنساني بكل ما يتضمنه ذلك من انقلابات أخلاقية وسياسية وثقافية.

مشكلات بداية القرن

بعد وداع القرن العشرين يتأهب العالم للدخول في القرن الحادي والعشرين، ويتخذ وداع القرن العشرين لدى الدول المتقدمة صورا فكرية لافتة للنظر، لعل أهمها التأمل النقدي في حصاد القرن ناحية، ورصد الظواهر والمشكلات الراهنة على الساحة الدولية والتي ستنتقل بالضرورة إلى القرن الحادي والعشرين من ناحية أخرى.

غير أن هذا الوعي بالتاريخ نفتقده كثيرا في الوطن العربي، فكثير من المجتمعات العربية مشغولة إلى حد كبير بالصراع حول الماضي، بل إن بعضها يحسب وهما أنه يمكن استرجاع الممارسة القديمة في السياسة والاقتصاد والثقافة، لتكون هي المرجعية للحاضر المتغير الذي نعيش فيه، والذي تحكمه عوامل وظواهر لا علاقة لها بهذا الماضي البعيد. كما أن بعض المجتمعات العربية التي تسيطر عليها نخب سياسية حاكمة تقليدية تولى كل اهتمامها لتثبيت قواعد السلطة، مستخدمة في ذلك وسائل شتى، تندرج من صور الديمقراطية المنقوصة والمزيفة، حتى نصل إلى حد الاستبداد الصريح والمكشوف، مثل هذه النظم لا تشغلها على وجه الإطلاق قضية المستقبل.

ولم يكن المؤرخ الأمريكي الشيهر بول كينيدي بعيدا عن الموضوع الأساسي الذي ينبغي أن يشغل الناس حكاما ومحكومين في كل أرجاء المعمورة، حين أخرج كتابه "الإعداد للقرن الحادي والعشرين". فهذه هي العملية التي ينبغي أن تركز عليها الجهود الفكرية من خلال تقييم ما فات، وإجراء البحوث العلمية للاستعداد لما هو قادم.

وإذا حاولنا أن نحدد التناقضات التي تسود العالم اليوم، لقلنا أنها التناقض بين العولمة والانعزالية، والتناقض بين الأحادية القطبية التي تحتكرها الولايات المتحدة الأمريكية والديمقراطية على المستوى الكوني، والتناقض بين حركات التوحد - على اختلاف أشكالها وصورها - وعمليات التفكك التي تحدث في عديد من المجتمعات، والتناقض بين الثورة الاتصالية ممثلة في الإنترنت، واتساع الفجوة بين الشمال والجنوب، بما لا يسمح بالاستفادة من هذه الثورة.

ومما لا شكل فيه أن التناقض الأول بين العولمة والانعزالية يثير عديدا من التساؤلات، وقد قمنا من قبل بتوصيف هذا التناقض، حين قررنا أنه بالرغم من تدفق موجات العولمة بكل تجلياتها الاقتصادية والثقافية والاتصالية، وانتشار آثارها في مختلف بلاد العالم، إلا أنه لوحظ صعود تيارات انعزالية في مختلف المجتمعات الإنسانية المعاصرة، ومن بين مؤشرات هذه الانعزالية عدم اهتمام الشعوب في عديد من البلدان بالسياسة الخارجية، والسلبيات المتعددة فيما يتعلق بصلات الإنسان بغيره ممن يختلفون عنه لغة أو ديانة أو جنسية أو هوية.

غير أن الرصد والتوصيف لا يغنيان عن إثارة التساؤلات الحقيقية عن العولمة في ظل تطوراتها الأخيرة. ومما لا شك فيه أن أبرز سمات العولمة هو الاتجاه إلى توحيد العالم من خلال ربطه بشبكة اقتصادية واحدة تتمثل في وحدة السوق العالمية. من خلال توحيد الأسواق الاقتصادية والائتمانية، وذلك باتباع وسائل شتى لتخطى الحدود الجغرافية وعبور السياسات الوطنية. وهكذا أعد المسرح لتدفق رؤوس الأموال والاستثمارات بغير حدود أو قيود، والتدفق الحر للسلع والخدمات والمعلومات، وبالتالي تقلص هامش المناورة أمام صانع القرار الاقتصادي الوطني نتيجة ثلاثة عوامل أساسية هي : سياسات البنك الدولي وصندوق النقد الدولي، والاتجاه إلى الإقليمية الاقتصادية.

لقد سبق لنا في دراستنا عن العولمة التمييز بين كونها مجموعة مترابطة من السياسات والإجراءات، وبين مذهب العولمة ذاته، بمعنى القيم التي تحكم الممارسات، أن أكدنا أن سياسات وإجراءات العولمة - باعتبارها عملية تاريخية - غير قابلة للارتداد. غير أن هناك تطورات بالغة الأهمية حدثت على المسرح الدولي

ARCHIVE http://archivebeta.sakhrit.com

تجعلنا نعيد النظر في هذا الحكم، على أساس أن بعض هذه السياسات يمكن أن ترتد، أو بمعنى أدق ضبطها وتعديل مسارها بما يغير من طبيعتها، ولعل أبرز هذه التطورات بروز أزمة الاقتصادات الآسيوية، وما أدت إليه من آثار كادت أن تدخل العالم في حقبة من الكساد الكبير، أشبه بالكساد الذي أصاب العالم في الثلاثينات. ومن ناحية أخرى التحولات التي لحقت بفلسفة البنك الدولي والتي كانت توجه سياساته وخصوصا إزاء الدول النامية.

العزلة والمشاركة

غير أنه يمكن القول أن صياغة التناقض بين العولمة والعزلة. بمعنى عدم اهتمام الشعوب بالتطورات العالمية والسياسية الدولية، قد لا يكون صحيحا تماما، ذلك أنه لا بد من إقامة تفرقة بين عدم اهتمام الشعوب بقضايا السياسة العالمية وتفصيلات السياسة الخارجية، وبين اهتمام الشعوب الحقيقي بقضايا العولمة من خلال تفاعلات الواقع الاقتصادي نفسه. فبغض النظر عن النقد الذي وجه بأنه ليست هناك قياسات رأي مقارنة عن اهتمامات الشعوب لكي تؤكد عزلتها عن تطورات العالم، إلا أن العولمة بذاتها أصبحت لها ممارسات عملية تتصل بمستوى معيشة الشعوب بشكل عيني ومباشر. ولنضرب مثالا لذلك اتجاه العولمة الاقتصادية إلى التقنين العالمي لمستويات جودة السلع، والتي يمكن أن يترتب عليها رفض السلع القادمة من البلاد النامية.

وبناء على هذا الصراع الواقعي بين المنتجين والمستهلكين، لا يمكن الزعم أن قضايا العولمة وما شابهها من قضايا السياسة الدولية بعيدة عن المواطن العادي.

وإذا أضفنا إلى ذلك تعمق آثار الثورة الاتصالية والمتمثلة أساسا في البث التليفزيوني المباشر عبر الأقمار الصناعية، والتوسع المطرد في استخدام شبكة الإنترنت، لأدركنا أننا بصدد تخلق - ما أطلقنا عليه في كتابنا "الوعي التاريخي والثورة الكونية" - وعي كوني بين أعضاء مختلف الطبقات في كل أرجاء العالم، بعبارة أخرى لم تعد هناك مشكلات لا تهتم بها إلا النخبة، ومشكلات لا تعني سوى الجماهير!

لقد اختلطت الأوراق الاقتصادية والسياسية والثقافية، وأصبح من المستحيل الفصل بين اهتمامات النخبة ومصالح الجماهير.

إن إعادة النظر في العولمة باعتبارها عملية تاريخية من زاوية مراجعة سياساتها الاقتصادية وآثارها السلبية، ليست هي الظاهرة الوحيدة التي تحتاج إلى تأمل، ولكن التغير في فلسفة البنك الدولي باعتباره من أبرز المؤسسات المالية، وخصوصا ممارسة قيادته للنقد الذاتي، ومحاولتها صياغة مفهوم متوازن للتنمية البشرية، يستحق دراسة مستقلة. في ضوء هذا كله يمكن أن نخلص إلى حقيقة أساسية هي : أنه ما إن بدأت العولمة الاقتصادية بالذات تؤتى ثمارها، حتى برزت سلبياتها الواضحة، الناجمة عن تبني نهج اقتصادي رأسمالي بحت، لا يولى الاعتبارات السياسية والثقافية الاهتمام الواجب، وهكذا تتم في الوقت الراهن مراجعات شتى ليساسات العولمة، هي في الوقت ذاته تعبير عن عالم ما بعد الحداثة، من زاوية سقوط الحتميات، واختفاء النظريات الكبرى، والمراجعة المستمرة للصياغات النظرية التي أصبحت انساقا مفتوحة بعدما كانت من قبل نظريات مغلقة.

العبور إلى الحداثة العالمية

أصبح عبور المجتمعات المعاصرة إلى الحداثة العالمية، ضرورة حتمية لا فرق في ذلك بين مجتمعات متقدمة ومجتمعات نامية. وقد يبدو عبء العبور بكل تكاليفه الاقتصادية والاجتماعية والثقافية أيسر بالنسبة للمجتمعات المتقدمة التي خاضت اختبارات الحداثة منذ قرون، إذا ما قورنت بالمجتمعات النامية، ومع ذلك يمكن القول أن معركتها في سبيل تطوير مؤسساتها وتحديث قيمها لا تقل ضراوة عن المعركة التي قدر للمجتمعات النامية أن تخوضها، ومع هذا لا بد من تأكيد أن معركة المجتمعات النامية مزدوجة، فهي أولا سعى حثيث لاستكمال الحداثة على الطريقة الغربية، وهي ثانية محاولة للعبور إلى العالمية في عصر العولمة. بكل ما تفرضه من شروط سياسية وقيود اقتصادية.

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com

وإذا كان خط التطور العالمي الأول ـ كما حدد سماته الباحث المستقبلي "نايسبت" ـ هو الانتقال الحاسم من المجتمع الصناعي إلى مجتمع المعلومات، فإن خط التطور الثاني هو الانتقال من التكنولوجيا الصناعية إلى التكنولوجيا رفيعة المستوى.

والحقيقة أنه تكمن في هذه العبارات الموجزة حقيقة الانتقال الحاسم الذي تم من الثورة الصناعية إلى الثورة العلمية والتكنولوجية.

لقد كانت الثورة الصناعية نقطة حاسمة من نقاط التطور الإنساني، وأصبحت الآلة بكل أنواعها، هي أداة التقدم التي سمحت للإنسان الحديث أن يوسع من دائرة قدرته على إشباع الحاجات الأساسية للجماهير العريضة، بالإضافة إلى الثورة الكبرى في مجال النقل والمواصلات والاتصالات، مما سمح بتعميق العلاقات السياسية والاقتصادية والثقافية بين مختلف أنحاء المعمورة.

ودار الزمن ووصلت الثورة الصناعية إلى منتهاها، وكان لا بد من الانتقال إلى طور جديد، وهكذا ظهرت الثورة العلمية والتكنولوجية التي تقوم على أساس أن العلم أصبح أحد عوامل الإنتاج الحاسمة.

وفي هذا الإطار تم الانتقال من التكنولوجيا الصناعية التي سادت القرن التاسع عشر والقرن العشرين، إلى التكنولوجيا رفيعة المستوى، والتي تقوم أساسا على استحداث مواد جديدة، وعلى استخدام العلم والمعرفة للتعامل معها، مما أدى إلى توسيع دائرة الإنتاج، وتنويعه إلى غير ما حدود، ونشأة وتوسيع ما أطلق عليه المجتمع الاستهلاكي، والذي تجاوز إشباع الحاجات الأساسية، وعبر إلى إرضاء الأذواق المختلفة من خلال تنويع الإنتاج، بل وإلى ابتداع سلع ضرورية. وقد ساعد على هذا التطور ارتفاع مستوى الدخل القومي في عديد من البلاد، وتصاعد معدلات الدخل الفردي، وبروز أهمية مفهوم "نوعية الحياة"، والذي يعنى في المقام الأول الارتفاع المستمر في مستويات المعيشة كما وكيفا، وأهم من ذلك التمتع بثمار التقدم في مختلف الميادين.

من المحلية إلى العالمية

وإذا كانت التطورات التي ألمحنا إليها كانت طوال القرن العشرين النموذج الذي حاولت الدول النامية ـ وخصوصا بعد أن حصلت على استقلالها ـ أن تصبو إليه. وحاولت تحقيقه على أرض الواقع من خلال تطوير اقتصاداتها الوطنية، فإنها اليوم مطالبة بالتكيف مع واقع جديد، وهو تحقيق انتقال الاقتصاد من المحلية إلى العالمية.

في الماضي كانت هذه الدول تعتمد في المقام الأول على نقل التكنولوجيا من البلاد المتقدمة بكل تكاليفها المالية وشروطها السياسية في بعض الأحيان، أما في الحاضر وخصوصا بعد بداية عصر العولمة، بما يعنيه ذلك من فتح الستار أمام المنافسة العالمية، فإن الانتقال من المحلية إلى العالمية أصبحت له شروط سياسية واقتصادية وثقافية لا بد من الوفاء بها، حتى يستطيع كل بلد أن يدخل إلى غمار التفاعلات العالمية الجديدة.

وقد برز في المجال الاقتصادي وعلى وجه الخصوص بعد إنشاء منظمة التجارة العالمية، أهمية تطوير الاقتصاد وفتح الحدود أمام تدفق السلع والخدمات والأفكار بدون قيود، ولا شك أن هذا الوضع الجديد، سيفرض على البلاد النامية أن ترتفع بمستوى إنتاجها كما وكيفا حتى يرقى إلى المعايير الدولية. في سوق مفتوحة لن يسمح فيها باتباع سياسات حمائية للمنتجات الوطنية.

وقد يؤدي ذلك في المدى القصير والمتوسط إلى الإضرار بالصناعات الوطنية، إذا ما بقيت على حالها وعجزت عن تحديث نفسها للتنافس مع الصناعات الأجنبية.

ولن يتاح للدول النامية أن تخوض بنجاح هذا الاختبار العالمي في المنافسة الكونية، إلا إذا عدلت من نظريتها إلى التكنولوجيا، باعتبارها ليست مجرد أدوات متطورة، بقدر ما هي نسق إجتماعي متكامل، ينبغي أن يركز على تطوير نظام التعليم، وتشجيع الإبتكار والإبداع.

إن التطور الذي نشير إليه هو الذي يحتم تأكيد خط آخر من خطوط التطور العالمي، وهو الانتقال من التفكير على المدى

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

القصير إلى التخطيط على المدى الطويل، وهو الذي اختصرناه منذ البداية في مفهوم الرؤية الاستراتيجية التي ينبغي صياغتها، في ضوء استشراف الآفاق والتخطيط للمجتمع على مدى ربع قرن من الزمان.

وهذه الرؤية الاستراتيجية ينبغي أن تكون متعددة الجوانب، فلا تقنع بالتركيز فقط على الجوانب الاقتصادية، بل إن الجوانب السياسية والثقافية لا تقل أهمية عنها.

ولعل أول المطالب السياسية هي التي تتعلق بطريقة إدارة الحكم، ونحن هنا لا نتحدث فقط عن ضرورة تطبيق الديمقراطية، والتركيز على التعددية السياسية والفكرية، واحترام حقوق الإنسان، بل إننا نشير إلى ضرورة الانتقال من المركزية إلى اللامركزية. لقد أدت نظرية الحداثة التقليدية إلى تركيز سلطات مطلقة في يد الدولة، حتى تستطيع إدارة العملية الكبرى التي تتعلق بالانتقال من المجتمع الزراعي القديم إلى المجتمع الصناعي الحديث.

غير أن اتجاهات ما بعد الحداثة في مجال السياسة، تدعو إلى تفتيت الكيانات الكبرى، والانتقال من المركزية إلى اللامركزية، والدعوة إلى إحياء المجتمعات المحلية وإعطائها الفرصة الكاملة لتشخيص مشكلاتها، والتخطيط لمستقبلها، وتنفيذ خططها الاقتصادية والاجتماعية.

ويترافق مع هذا الاتجاه، خط آخر من خطوط التطور العالمي، وهو تقليص الاعتماد على الدولة، وفتح الباب أمام نشوء مؤسسات أخرى غير الدولة، تقوم بأعباء اقتصادية وتقدم خدمات اجتماعية، وأبرز هذه المؤسسات على الإطلاق هي التنظيمات الأهلية، والتي أصبح نموها على المستويات المحلية والإقليمية والعالمية إحدى العلامات الفارقة في عصرنا.

إن نمو المنظمات الأهلية، والتي هي منظمات تطوعية غير حكومية على المستوى المحلي، هي علامة حاسمة على الانتقال - في عديد من البلاد النامية على وجه الخصوص - من السلطوية السياسية إلى الليبرالية بكل أبعادها، وخاصة التعددية السياسية والفكرية، وأصبح بزوغ ما يطلق عليه عادة "المجتمع المدني" واتساع آفاقه، وتنوع مؤسساته رمزا للانفتاح السياسي، والتحديث الاجتماعي.

ويكتسب المجتمع المدني أهميته في الوقت الراهن، من حقيقة أن الدولة المعاصرة - بتأثير عوامل شتى - أخذت تنسحب بالتدريج من عديد من مجالات الرعاية الاجتماعية، مما ألقى بعبء عديد من سياسات الأمان الاجتماعي على عاتق المنظمات الأهلية.

والمجتمع المدني الذي يتم في الوقت الرهان إحياؤه في عديد من البلاد، وتوسيع مجالاته في بلاد أخرى، يثير قضايا متعددة، سياسية واقتصادية وثقافية، تستحق أن نقف أمامها بالتحليل في المستقبل. ولعل ما يدعو إلى ذلك ظهور اتجاهات جديدة في مجال الممارسة الديمقراطية، أهمها الدعوة إلى الانتقال من الديمقراطية التي تقوم على فكرة الإنابة والتمثيل، بمعنى أن ينوب نائب عن مجموعة من الناس ويمثلهم في البرلمان، إلى الديمقراطية التشاركية، وذلك في ضوء الانتقدات التي وجهت لفكرة التمثيل، وعدم كفايتها للتعبير عن الحاجات والمطالب الشعبية.

وتفرض ضرورة الانتقال من المحلية إلى العالمية تطبيق الأفكار المستحدثة في مجالات السياسة والإدارة معا، ولعل التطور اللافت للنظر حقا هو الانتقال في التنظيم الاجتماعي من فكرة التدرجية الرأسية إلى طريقة التنظيم التي تقوم على الشبكات التفاعلية. في الماضي كانت الأمور في السياسة والإدارة وحتى في بنية المصانع ذاتها، تقوم على أساس تدرجي، يبدأ بالرئيس المباشر أو المدير ويهبط إلى صغر العاملين، مما كان يفرض أسلوبا في إعطاء الأوامر وطريقة تنفيذها، ثبت من الخبرة أنها تؤدي إلى الجمود وتقضي على الابتكار القضاء على هذا الأسلوب التدرجي الرأسي، وفتح الباب أمام تشكيل عديد من شبكات التفاعل على المستوى الأفقي، أتاح الفرصة لموجات متعددة من التجديد السياسي والإداري والمؤسسي.

ويصاحب هذا التطور ثورة في مجال التفكير. لقد ساد في القرن العشرين طريقة التفكير التي تقوم على الثنائيات، والتي

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

تنهض على أساس الاختيار الجامد بين بديلين فقط، مثلا في التخطيط الاقتصادي الاختيار بين التركيز على الزراعة أو الصناعة، وأصبحت الطريقة السائدة الآن تقوم على أساس تعدد الاختيارات بين بدائل متعددة، ولعل هذا التطور من أهم التطبيقات لأفكار ما بعد الحداثة. التي تنفر من الإيديولوجيات الجامدة، وانساق التفكير المغلقة، وتدعو إلى أنساق التفكير المفتوحة، التي تنطوي على عديد من البدائل، والتي من شأنها أن توسع اختيارات الناس، وتتيح الفرصة أمام الإدارة الإنسانية لكي تكون فاعلة، من خلال الاختيار الرشيد، وخصوصا بعد أن سقطت الحتمية في العلم والمجتمع.

ولعل الخط الأخير من خطوط التطور العالمي الذي ينبغي أن نأخذه في الحسبان، هو الانتقال من التركيز على الشمال إلى الاهتمام بمشكلات الجنوب، وإذا كان مهندسوا العولمة المعاصرة قد ظنوا ـ نتيجة قصر نظر وعدم التعلم من الخبرة التاريخية ـ أن دول الشمال تستطيع أن تنمو وتتوسع وتزدهر على حساب دول الجنوب، فهذا وهم باطل. ولعل المراجعة النقدية لفكر العولمة التي تتم الآن في ضوء الأزمات الاقتصادية الأخيرة، يثبت أن مستقبل العالم رهن بتطبيق نظام عالمي إنساني يتاح في ضوئه لكل الشعوب فرصة متكافئة في النمو والازدهار.

الانتقال الحضاري إلى القرن الجديد

نهاية قرن من الزمان وبداية قرن جديد تاريخ فاصل في مسيرة الإنسانية، من شأنه أن يشحذ الأذهان ويثير التفكير ويبعث على التأمل فيما فات، ويحرك الخيال لاستشراف المستقبل، والقرن العشرون ليس ككل القرون، ذلك أننا شهدنا فيه اندلاع الثورة الثالثة في تاريخ البشرية. كانت الثورة الأولى هي الثورة الزراعية التي استطاع الإنسان من خلالها أن يروض الطبيعة ويسوي التربة، ويزرع المحاصيل المتعددة، ويزيد من الإنتاج بطريقة أنقذت الناس من الحاجة والمجاعة، وتليها الثورة الصناعية بعد قرون، التي فتحت أمام الإنسانية آفاقا لا حدود لها في مجال المواصلات والصناعة.

وأخيرا شهدت العقود الأخيرة من القرن العشرين الثورة الثالثة ونعنى الثورة العلمية والتكنولوجية، حيث أصبح العلم لأول مرة عنصرا أساسيا من عناصر الإنتاج، يضاف إلى العناصر التقليدية وهي الموارد ورأس المال والعمل.

ولا بد لنا أن نشير إلى بعد مهم من أبعاد هذه الصورة لم يتبلور إلا في العقود الأخيرة، ونعنى الثورة الاتصالية العظمى، والتي تتمثل رموزها في عولمة البث التليفزيوني المباشر من خلال الأقمار الصناعية، بالإضافة إلى شبكة الإنترنت التي أحدثت ثورة في مجال الاتصال الإنساني وفي مجال المعرفة البشرية على السواء، ولا نبالغ إذا قلنا أن مؤرخ المستقبل سيقسم التاريخ إلى قسمين : ما قبل الإنترنت، وما بعد الإنترنت، للإشارة إلى الآثار البالغة العمق التي أحدثتها وما زالت تحدثها هذه الشبكة العنكبوتية التي أصبحت مصدرا للمعلومات والمعرفة. وفضاء للاتصال الإنساني التفاعلي لأول مرة في التاريخ، والذي لا تحده لا حدود القومية، ولا قيود الجغرافيا، ولا عقبات اللغة.

الاستعداد للقرن الجديد

في ضوء ذلك كله، يمكننا تأكيد أن جميع المجتمعات المعاصرة، لا فرق في ذلك بين المجتمعات المتقدمة والنامية، منغمسة منذ عقد أو أكثر في عملية تاريخية بالغة التعقيد والتشابك، يمكن أن نطلق عليها بكل بساطة "الاستعداد للقرن الحادي والعشرين"، وهذا هو بالضبط عنوان الكتاب الذي أخرجه منذ سنوات المؤرخ الأمريكي البريطاني الأصل بول كيندي، وقد استمد كيندي شهرته العالمية من كتابه الشهير الذي أصدره قبل ذلك، وترجم إلى عديد من اللغات، وكان له دوى عالمي وهو "صعود وسقوط الدول العظمى من عام 500 إلى 2030" وهو الكتاب الذي استخلص فيه قانونا عاما عن سقوط الإمبراطوريات والدول العظمى، ويذهب فيه إلى "أنه إذا زادت الالتزامات الاستراتيجية للدولة العظمى على قدرتها الاقتصادية، فإن ذلك يؤدي حتما إلى سقوطها" والسقوط هنا معناه الهبوط في ميزان القوة الشاملة وتدهور المكانة، وبناء على هذا القانون تنبأ في الفصول الأخيرة لكتابه بسقوط الولايات المتحدة الأمريكية، لأن القانون العام الذي

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

استخلصه ينطبق عليها، ويحكي في كتابه الذي صدر عام 1992، لماذا تحول من مؤرخ إلى باحث في العلم الاجتماعي، لا يقنع بتحليل الماضي، وإنما يحاول أيضا دراسة الحاضر واستشراف المستقبل.

يقول كيندي : "جاءت فكرة هذا الكتاب في سياق نقاش جرى بيني وبين عدد كبير من الاقتصاديين في معهد بروكينجز بواشنطن في ربيع 1988، حيث تركز النقاش على كتابي الذي قد نشر حديثا آنذاك وهو "صعود وسقوط القوى العظمى". وخلال مساء ثري بالنقاش أعلن ناقد، لا أعرفه، أنه لا يدري لماذا تثار ضجة بهذا الحجم حول ذلك الكتاب، فهو في المحصلة كتاب تقليدي إلى حد بعيد، يركز على الدولة القومية باعتبارها أداة الفعل المركزية في الشؤون العالمية، ولماذا لم استفد من وقتي بصورة أفضل بأن أكتب حول قضايا أكثر أهمية وإثارة، حول قوى التغيير المتمثلة في النمو السكاني، وتأثير التكنولوجيا، والدمار البيئي، والهجرة ذات الطبيعة المتخطية للقوميات، والتي تهدد بالتأثير سلبا في حياتنا جميعا، فلاحين أو رؤساء حكومات" ؟

(راجع بول كيندي، الاستعداد للقرن الحادي والعشرين، ترجمة محمد عبد القادر وغازي مسعود، عمان : دار الشروق للنشر والتوزيع 1993).

يستطرد كيندي "في ذلك المساء تركت للآخرين مهمة الأدلاء بآرائهم لتقويم الأهمية التي ينطوي عليها الكتاب، لكنني وجدت في ملاحظة الناقد ما يكفي من الإثارة للبدء بقراءات أولية حول موضوعات كانت غريبة عني تماما (كالدفء الكوني، والسكان، وصناعة الإنسان الآلي، والتكنولوجيا الحيوية)".

تعمدت في الواقع أن أقف طويلا أمام تجربة كيندي لاستخلص منها عدة دروس، أولها التواضع العلمي والقدرة على استقبال النقد من الآخرين بل وتسجيله للإفادة منه. والدرس الثاني الأهم أن التطورات العالمية سواء في مجال البيئة الطبيعية للكوكب، أو مجال الانجازات العلمية، أو المشكلات العالمية، أصبحت تفرض على الباحثين العلميين فرضا الخروج من السجون الضيقة للتخصصات العلمية، سواء من خلال إيجاد وتأسيس فروع علمية جديدة، أو تبني نظرة شمولية للبحث العلمي، من شأنها أن تقضي على الحواجز الأكاديمية التي تمنع الاتصال بين تخصص علمي وآخر، أو عن طريق إعادة التعلم، بمعنى أن ينسى الباحث العلمي تخصصه الأصلي، وينتقل ليبحث في موضوعات جديدة لم يسبق له أن تدرب على البحث العلمي فيها، وها هو كيندي المؤرخ الذي تلقى تدريبه الأكاديمي على التعامل مع الوثائق باستخدام المنهج التاريخي، يتحول طائعا ليبحث في كتابه الجديد مشكلات الانفجار السكاني وثورة الاتصالات والمال ونشوء الشركات المتعددة الجنسيات، والزراعة العالمية، وثورة التكنولوجيا الحيوية، والإنسان الآلي والمخاطر على بيئتنا الطبيعية، ومستقبل الدولة القومية، بل إنه ليتجاوز ذلك كله وينطلق في مجال بحث التحولات في النظام الدولي ليرصد الأقطاب الصاعدة من منطلق ميزان قوة الدولة الشاملة، فيدرس اليابان والهند والصين، ويحدد الرابحين والخاسرين في العالم النامي، والاتحاد السوفيتي ومشاكله، ويدرس أيضا مستقبل أوروبا وتحدث عن المعضلة الأمريكية.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

غير أنه والحق يقال، تتميز معالجة كينيدي المؤرخ لهذه الموضوعات التي لها باحثوها ومتخصصوها بالجدة، الناجمة عن تطبيق منهجه التاريخي بشكل خلاق في كل مشكلة، بالإضافة إلى نظرة الاندهاش التي تنتابه حين يعالج موضوعات جديدة لم يكن له به سابق معرفة علمية، هي نظرة الوافد الجديد لحقول بحثية قديمة، وعادة ما تحمل هذه النظرة جدة في التأمل والتحليل.

أين نحن من المستقبل ؟

في ضوء التطورات التي ألمحنا إليها بإيجاز، يحق لنا أن نتساءل : أين موضعنا من عملية الاستعداد للقرن الحادي والعشرين التي تنشغل بها المجتمعات المعاصرة جميعا ؟

تلزمنا الأمانة أن نقرر أن هناك وعيا صاعدا بأهمية الإعداد للمستقبل، وربما ترجم هذا الوعي عن نفسه منذ أكثر من عقد في ضوء ما أصطلح على تسميته في الخطاب الفكري والسياسي

"دراسة وتحليل المتغيرات العالمية". كان هناك إحساس لدى النخبة السياسية في مصر والعالم العربي ولدى النخبة المثقفة أيضا، أن العالم لم يعد كما كان، وأن هناك متغيرات كبرى قد أحدثت زلزالا سواء في مجال موازين القوة العالمية، أو في مجال الثورات العلمية والتكنولوجية والاتصالية، أو في ميدان المشكلات الاقتصادية والسياسية والثقافية، التي من خلال تدفق موجات العولمة أصبحت مشكلات عالمية عابرة للحدود والقارات، تجابهها مختلف المجتمعات، وأبرزها موجات التطرف والإرهاب والفساد وانتشار تجارة المخدرات، أضف إلى ذلك مشكلات صراعات الهوية، وتفتت المجتمعات والحروب الأهلية.

وقد اشتد اهتمام النخبة السياسية والمثقفة في كل المجتمعات بقضية المستقبل، خصوصا بعد انهيار الاتحاد السوفيتي والكتلة الاشتراكية عام 1989، والتحولات الخطيرة التي لحقت بموازين القوة العالمية، وانفراد الولايات المتحدة الأمريكية بالساحة العالمية، ومحاولاتها الدائبة فرض هيمنتها العسكرية والسياسية، بل والثقافية على العالم كله، تحت مقولة شهيرة مؤداها أن "أمريكا خلقت لتقود" وهذه العبارة بالمناسبة عنوان كتاب معروف لعالم سياسة أمريكي شهير.

والسؤال هناك كيف استجبنا في الوطن العربي لقضية المستقبل ؟

قد تكون البداية الحقيقية هي المجهود الذي يبذله عدد من المثقفين والمؤسسات الثقافية والصحفية العربية لقراءة خريطة المجتمع الكوني البازغ، والخطوة الأولى لذلك هي تحليل المشهد الثقافي العالمي الراهن.

يمكننا القول أن ما أطلقنا عليه الثورة الكونية، للتعبير عن مجمل حركة الانقلاب في الأوضاع العالمية، ليست ثورة وحيدة البعد، ولكنها ثورة مثلثة الجوانب في الواقع، فهي أولا ثورة سياسية شملت النظم السياسية المعاصرة والعلاقات الدولية على السواء ويمكن تلخيصها في عبارة واحدة، في أنها تحول من الشمولية والتسلطية إلى الليبرالية، ومن صراع الفناء إلى إدارة البقاء، وهي ثانيا ثورة في القيم، وتحول من القيم المادية إلى القيم المعنوية، وهي ثالثا وأخيرا ثورة معرفية تنطوي على الانتقال من الحداثة إلى عالم بعد الحداثة.

ثالثا ـ نحو استراتيجية حضارية عربية

ينبغي قبل الحديث عن الاستراتيجية الحضارية، أن نبدأ بتعريف الأصالة والمعاصرة. فما دمنا أكدنا أن أي صياغة واقعية للنموذج الحضاري العربي المقترح لا بد أن توفق بين الأصالة والمعاصرة فينبغي علينا إذن أن نطرح في البداية بعض التعريفات وأن نشير إلى عدد من المحاذير.

بداية يمكن أن نلاحظ أن استخدام مفهوم الأصالة بمعنى التراث قد ينطوي على موقف رجعي، لو فهمت بمعنى الارتداد إلى الوراء، أو الزعم بأن هناك شيئا يدعى "الروح العربية الأصيلة" وأن هذه الروح ثابتة وباقية على ما هي عليه عبر العصور، وهذا يعني أنها غير خاضعة لشروط المكان والزمان والظروف الاجتماعية والتبدلات التاريخية.

ومن ناحية أخرى فالأصالة التي تدعو إلى العودة إلى التراث، ينبغي عليها أن تحدد ما هو التراث على وجه التحديد، والتراث ـ كما يقرر إحسان عباس في دراسته "العربي الجديد وتراثه القديم" ـ هو "نتاج تراكمي لأمة من الأمم على مر الزمن، هو ضروب النشاط الإنساني في مجالات الفكر والأدب والأسطورة والدين والفن والعلم والعمران، في صراع ذلك الإنسان مع واقعة المتغير المتطور، أو بعبارة أخرى : أن التراث صورة الماضي، بما أن ذلك كذلك فإنه لا يمثل عصرا بذاته ولا مجتمعا بذاته، كما أنه ليس إيجابيا دائما ولا سلبيا على الدوام، ومن ثم تتفاوت فيه القيم وتتعدد وتموت وتحيا، بحساب الحاجات الإنسانية في البيئات المختلفة.

ولن يجدينا أيضا أن نرفع شعار المعاصرة بغير تحديد، ففي العصر الراهن هناك العديد من الإيديولوجيات، ومن أنماط المجتمعات الإنسانية، ومن الثقافات وأساليب الحياة، أيها نأخذ وأيها ندع ولماذا في الحالتين ؟

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com

لعل أول موجه من موجهات الاستراتيجية الحضارية التي ينبغي على المجتمع العربي أن يصوغها هو بناؤها على قاعدة متينة من الفهم النقدي لتراثنا العربي والإسلامي، تراثنا زاخر بالخبرات والممارسات الفكرية والسياسية والاجتماعية، ولا يكفي أن نحمله فوق أكتافنا ونتغنى به فيصبح تاريخنا عبئا - بمصطلحات قسطنطين زريق - بدل أن يكون حافزا، هناك إذن (التاريخ - العبء) الذي يمنع أصحابه من الحركة، والذين يغرقون في تأمل ماضيهم الذهبي عاجزين عن التعامل الإيجابي مع الواقع، وهناك (التاريخ - الحافز) الذي يدفعك دفعا إلى الأمام في ضوء فهم نقدي للماضي لتجاوز السلبيات وتأكيد الإيجابيات.

غير أن قراءتنا النقدية لتراثنا لا تكفي في حد ذاتها، نحن في حاجة ماسة إلى قراءة نقدية للحضارة الإنسانية الراهنة، مادمنا مشغولين بقضية المعاصرة. وهذه القراءة النقدية - رغم صعوبتها - أساسية. فمن شأنها أن تكشف الفروق بين التيارات السطحية في هذه الحضارة، التي قد ينجذب إليها عن غير وعي السذج من أبناء العالم الثالث، وبين الروافد العميقة التي تشكل المصدر الرئيسي لإنجازاتها الباهرة. كما أن هذه القراءة النقدية لا بد أن تساعدنا على فهم حقيقة بسيطة وإن كانت هامة. وهي أن الأفكار والإيديولوجيات عادة ما تكون في خدمة مصالح اقتصادية معينة. الكشف عن هذه المصالح وعلاقتها بالأفكار مسألة أساسية إن أردنا أن نقرأ بوعي حقا النظرية الغربية في السياسية والاجتماع والاقتصاد والعلاقات الدولية.

في ضوء ذلك كله، علينا أن نطرح السؤال الرئيسي : ما هو الهدف من الاستراتيجية الحضارية العربية التي ندعو إليها ؟ الهدف - فيما نتصوره - هو بناء مجتمع حديث قادر على الوفاء بالحاجات الأساسية للإنسان، وفاعل في التعامل مع متغيرات العصر وأبرزها الثورة العلمية والتكنولوجية والمشاركة السياسية الجماهيرية، واحترام حقوق الإنسان.

ولتحقيق هذا الهدف لا بد من أن ندخل عديدا من التغيرات على عاداتنا الفكرية واتجاهاتنا وقيمنا، وأساليب حياتنا، وطرقنا في التعامل والتفاعل مع الآخرين.

مشكلتنا الأساسية وهي التخلف، يكشف عنها ضآلة سيادتنا على الطبيعة. وضعفنا في استغلال مواردها وهزال تنظيماتنا الاقتصادية والاجتماعية. وضيق قدراتنا التكنولوجية والتنظيمية بوجه عام.

وسائل تحقيق الاستراتيجية الحضارية

ليس أمامنا من سبيل لتجاوز مشكلة التخلف إلا بالاعتماد على مجموعة متشابكة من الوسائل والأدوات والأساليب يمكن إيجازها فيما يلي :

1 - الاعتماد على التفكير العلمي

الاعتماد على التفكير العلمي هو الموضوع الذي ينبغي أن يشغل كل اهتماماتنا في العالم العربي فكما يقرر فؤاد زكريا "في الوقت الذي أفلح فيه العالم المتقدم - بغض النظر عن أنظمته الاجتماعية - في تكوين تراث علمي راسخ امتد في العصر الحديث طوال الأربعة قرون، وأصبح يمثل في حياة هذه المجتمعات اتجاها ثابتا يستحيل العدول عنه أو الرجوع فيه. في هذا الوقت ذاته يخوض المفكرون في عالمنا العربي معركة ضارية في سبيل إقرار أبسط مبادئ التفكير العلمي".

والحقيقة أننا نعيش في عصر العلم. فالثورة العلمية والتكنولوجية تعنى أول ما تعنى أن : العلم أصبح - وللمرة الأولى في تاريخ البشرية - قوة أساسية من قوى الإنتاج.

ولا تكفي دعوتنا لتطبيق التفكير العلمي بغير إثارة مجموعة أساسية من الأسئلة أهمها :

ما هي المعوقات الثقافية والاجتماعية والسياسية التي تمنع ممارسة التفكير العلمي في مجتمعاتنا وفي كل المجالات ؟ ولماذا لا نحصل من علمائنا وباحثينا المدربين على أكبر عائد ممكن ؟ هل العيب في سياسات العلم في عالمنا العربي، أم العيب في العلماء أنفسهم ؟

نحن في حاجة إلى دراسة في "سوسيولوجيا العلم" لكي نصل إلى ردود على هذه الأسئلة.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

2 ـ حاجتنا إلى النقد الاجتماعي والنقد الذاتي:

مشكلة التخلف تحتاج إلى تضافر كل الجهود الفكرية والاجتماعية والسياسية للقضاء عليها. ومن هنا فنحن في المجتمع العربي في حاجة شديدة لممارسة النقد الاجتماعي.

النقد الاجتماعي معناه ببساطة تشخيص وتحليل كل جوانب التخلف في مجتمعنا بكل أشكاله السياسية والاجتماعية والاقتصادية. وبالتالي فالنقد الاجتماعي لا يقنع بما هو موجود ولا يستكين إلى ما هو تقليدي. ولكنه يبحث ويشخص، داعيا لتجاوز التخلف واتباع أساليب جديدة لحل المشكلات. والنقد الذاتي نوع من أنواع النقد الاجتماعي. وأهميته في أن مجتمعا من المجتمعات لو رضى عن نفسه، ولم يلتفت إلى سلبياته لكان محتما عليه أن يفنى وينقرض. النقد الذاتي من أشجع ألوان النقد الاجتماعي، لأنه لا يخشى الحساسيات القومية أو الاجتماعية، ولا يتراجع أمام الثغرات الإقليمية أو العصبية. ولكنه يمسك بالذات القومية أو بالبناء الاجتماعي بكل ما يتضمنه من أنساق سياسية واقتصادية وثقافية، لكي يحللها ويناقشها ويكشف عن مواطن الضعف فيها.

والنقد الاجتماعي يحتاج -كما لا يخفى- إلى مناخ ديمقراطي يتيح لكل مواطن الحرية في الإسهام بفكره في مناقشة مشكلات مجتمعه، وفي طرح الحلول لها، وفي العمل بإيجابية -في حدود الدستور والقانون- على تطبيقها. غير أن هذا المناخ الديمقراطي لم يتوفر بالقدر الكافي في العالم العربي.

3 ـ القضاء على الفجوة بين الصفوة والجماهير.

لا يمكن القضاء على التخلف بغير خلق وعي حضاري لدى الجماهير، وبغير أقصى مشاركة جماهيرية في الفعل الحضاري.

ولا يكفي أن تبقى هذه الحقيقة مجرد اقتناع فكري عند فريق من المفكرين أو من أولى الأمر، بل يجب أن تنقلب إلى إيمان يمتلك النفوس ويعم الشعب بمجموعه، وينطلق بحيوية فاعلة ودفق غامر. يجب أن يتحول الشعور بحاجاتنا الأساسية هذه إلى فيض من الشعور الحضاري الذي ينطلق من الإحساس بجسامة التخلف والرغبة العارمة في الوصول إلى آفاق التقدم. وسد الفجوة بين الصفوة والجماهير يحتاج إلى ثورة ثقافية شاملة. تركز على ديمقراطية الفكر. وتشجيع الإبداع الذهني، وتكتشف القيادات الاجتماعية والسياسية والثقافية، وتتيح الفرصة للمثقفين العضويين الملتحمين بقواعدهم الجماهيرية، أن ينطلقوا ويشقوا الطريق أمام قواعدهم، حتى يكسروا احتكار القلة من المثقفين المنعزلين الذين يظنون وهما، أن تغيير المجتمع يمكن أن يتم من خلال العمل الذهني البحت، الذي يفتقر إلى حرارة التجربة الاجتماعية، والذي يقصر بالتالي عن تلمس الحاجات الأساسية للجماهير، والتي لا تتمثل فقط في الحاجات المادية. بل أهم منها الحاجات الروحية، والحاجة الماسة إلى المشاركة السياسية الإيجابية الخلاقة.

والقضاء على الفجوة بين الصفوة والجماهير، لا بد له أن يمتد للقضاء على الهوة بين المدنية والقرية، فليس هناك أمل في عبور أزمة التخلف الحضاري، بغير أن ننجح في جذب ملايين الريفيين الذين يسبحون في غمار الأمية والجهل إلى ميادين التحديث في مجال التعليم والتدريب والعمالة والثقافة. ذلك أن المجتمع العربي لا يمكن له أن يتقدم محتميا بقشرة هشة من المثقفين تحجب الآلاف من أنصاف المتعلمين. الذين لم يتح لهم حقا أن يتلقوا في الجامعة، أو في المؤسسات التعليمية الأخرى أصول المنهج العلمي، ولا قواعد التفكير النقدي الخلاق.

4 ـ العمل على سيادة النظرة المستقبلية

لن يجدينا أن نعيش في الماضي، ولن ينفعنا وسط صراع العمالقة في عالم اليوم التغني بأمجادنا السابقة، ولن يصلح من حالنا اجترار ذكرى فضل الحضارة العربية الإسلامية على أوروبا.

نحن في حاجة إلى دراسة منهجية ونقدية لماضينا، تقوم على أحدث مناهج التاريخ الاجتماعي، حتى تقوم ممارستنا السياسية والاقتصادية والاجتماعية الماضية، وحين نفعل ذلك، ستتساقط كثير من الأساطير العلمية التي ورثناها كباحثين ومثقفين ورددناها بغير تمحيص.

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com

إن دراسة الماضي هي الأساس لفهم الحاضر والنظر إلى المستقبل، والحاضر الذي نعيشه يحتاج إلى دراسة تكاملية تحيط بكل أبعاده، وتكشف عن كل جوانبه.

غير أنه أصبح اليوم من المسلمات أن دراسة الحاضر، ينبغي أن تتم في إطار النظر إلى المستقبل. ومن هنا نشأ "علم المستقبل" على اختلاف مشاربه في الشرق والغرب وعلى تعدد مناهجه ونظرياته، لكي يساعد المخطط الاقتصادي والاجتماعي وصانع القرار السياسي، على أن يخطط في ضوء سيناريوهات بديلة للمستقبل، حتى يأتي تخطيطه، ولكي يصدر قراره وهو على علم بكل البدائل المتاحة.

وخلاصة القول، أننا في حاجة إلى صياغة استراتيجية حضارية عربية متكاملة، قد يمكون فيما سبق مجرد إشارات إلى بعض ملامحها، وهذه الإشارات تحتاج إلى تعميق وتأمل وفحص نقدي، وقبل ذلك تحتاج إلى مناقشة جماعية ينبغي أن ينشغل بها المثقفون العرب على امتداد العالم العربي في المشرق والمغرب على السواء.

رابعا - نحو مبادرة حضارية عربية...

خطاب الحرب العالمية الثالثة!

هل كان يمكن لنا أن نواصل حديثنا الممتد عن حوار الحضارات، وأهمية ممارسة النقد الذاتي، ورهانات النهضة العربية سواء في بداياتها القديمة أو انبعاثها الراهن بعد سقوط عصر الثورة العربية، بعد الأحداث الدرامية ليوم الهول العظيم، التي دارت على المسرح الأمريكي في واشنطن ونيويورك في الحادي عشر من سبتمبر 2001؟ وكيف نستطيع ذلك إذا كان الحدث التاريخي سيؤرخ به القرن الحادي والعشرين، باعتباره إعلانا عن التغير الحاسم في ملامح لوحة المستقبل العالمي ؟

لقد أثار الحدث كل الإشكاليات المعرفية والمشكلات الواقعية التي يدور حولها حوار الحضارات.

ولا أدري لماذا حين وقع الحدث، وكنت في كانتربري بإنجلترا أشارك في مؤتمر عالمي عن حوار الحضارات في البحر الأبيض المتوسّط، حيث دعيت لألقى الخطاب الافتتاحي في المؤتمر بالإشتراك مع رئيس جامعة كنت، تذكرت قصيدة شهرية للشاعر اليوناني السكندري المعروف كافافي عنوانها «في انتظار البرابرة!».

يقول كفافى في القصيدة أنه انتشرت إشاعة في المدينة أن البرابرة قادمون لغزوها، وانبرى الحاكم وارتدى بدلته العسكرية المرصعة بالنياشين وكذلك أعضاء مجلس الشيوخ والأعيان، وهرعوا جميعا إلى الحدود حتى يكونوا في انتظار البرابرة للترحيب بقدومهم لغزو المدينة!

وانتظر الحاكم والزعماء السياسيين والأعيان منذ الصباح الباكر حتى المساء، ولكن البرابرة لم يظهروا في الأفق. وقال الحاكم وهو ينصرف كسيف البال : لم يأت البرابرة مع أن قدومهم كان حلا من الحلول!

غير أن ما حدث في الحادي عشر من سبتمبر جاء على عكس السيناريو الذي قدمه كافافي في قصيدته الشهيرة، فقد جاء البرابرة فعلا وعلى غير انتظار! جاءوا والحراس في غفلة تامة، وجهالة مطبقة، مطمئنين كل الاطمئنان إلى أن دروعهم الصاروخية كفيلة بردع أي معتدى، وتخويف أي مهاجم. وهل كان في التصور أن ينفذ أحد أيا كان من الأبواب المحكمة للإمبراطورية الأمريكية، التي انفردت بعد السقوط المدوي للاتحاد السوفيتي بالعالم في المجالات العسكرية والسياسية والاقتصادية؟

الغرب والباقي!

ويبدو أن عالم السياسة الأمريكي صمويل هانتنجتون في مقولاته الشهيرة عن صراع الحضارات، حين ميز تمييزا حاسما بين الغرب والباقي The West and the rest، ويعني بذلك باقي الأمم والشعوب والثقافات، كان يتنبأ بالمناخ الثقافي الذي سيسود العالم في القرن الحادي والعشرين!

غير أننا نستطيع أن نسند وظيفة المتنبئ للسيد / هانتنجتون، ولكنه قد يكون أقدر منا في فهم التلافيف المعقدة للعقل الغربي الذي ما يزال مسكونا بأشباح الحروب الصليبية، حين احتك

الغرب المسيحي مع الشرق الإسلامي في مواجهة تاريخية مازالت آثارها اللاشعورية النفسية فيما يبدو كامنة في الإدراك الغربي.

وقد أتيحت لي المراجعة النقدية للإدراك الغربي للمسلمين والعرب وأنا بصدد إعداد كتابي «الشخصية العربية بين صورة الذات ومفعهوم الآخر» الصادر عام 1973، للرد على الحرب النفسية التي شنتها إسرائيل على العرب لتشويه الشخصية العربية وإلحاق كل السمات السلبية بها، وللإعلان المدوي عن عجزها عن المبادأة واتخاذ القرار، وبالتالي عدم قدرة الشعوب العربية التي احتلت إسرائيل بلادها وفي مقدمتها مصر، على شن الحرب ضد إسرائيل لتحرير أرضها المحتلة. وقد قاد الحملة الجنرال هاركابي مدير المخابرات الإسرائيلية السابق، الذي أصبح بعد اعتزاله الخدمة العسكرية أستاذا لعلم النفس الاجتماعي في الجامعة العبرية. وكان عنوان مقالته الشهيرة المسمومة التي بدأت الحرب النفسية ضد العرب «لماذا أنهار العرب في حرب الستة أيام». وقد نشرها في مجلة أمريكية شهيرة هي «أوربس» في العدد الثالث الذي صدر في شتاء عام 1967.

كان الكتاب جهدا أكاديميا للرد على التراث العلمي الغربي الذي يتبنى بشكل منهجي صورة متحيزة للعرب والمسلمين، وكان رأينا أن الغرب مازال يحمل في ذاكرته التاريخية أصداء للعداء القديم بين العالم الإسلامي والعالم الغربي. الذي عانى تاريخيا وخصوصا أثناء فترة المد الإسلامي الذي دفع بحدود الإمبراطورية العثمانية إلى قلب أوروبا.

وقد تأكد لي صدق ما انتهيت إليه بصدد الذاكرة التاريخية الغربية حين قرأت في «الفيجارو» الجريدة الفرنسية المعروفة، مقالا عقب قرار الملك فيصل باستخدام سلاح البترول في حرب أكتوبر 1973، ذهب فيه كاتبه إلى أن الملك فيصل كان ينتقم بهذا القرار في الواقع من شارل مارتل القائد العسكري الفرنسي الذي صد القوات الإسلامية التي زحفت لاحتلال مدينة بواتييه! وهي المعركة التاريخية التي اعتبرها الغرب النقطة الحاسمة التي أوقفت المد الإسلامي في أوروبا.

رد الفعل الغربي

إن من يحلل بدقة الخطاب الغربي الذي جاء تلقائيا كرد فعل فوري ليوم الهول العظيم، حين حدث الهجوم المفاجئ على المعاقل الاقتصادية والسياسية والعسكرية الأمريكية ورموزها الساطعة التي كانت محل فخرها، والمؤشرات المبهرة على القوة الفائقة للإمبراطورية الإمريكية، ليدرك أن هذا الخطاب الذي ترددت أصدائه في واشنطن ولندن وباريس، على ألسنة الرؤساء بوش وشيراك وبلير، يعيد انتاج الخطاب الغربي التقليدي الذي ساد منذ عصر التنوير، والذي قام على أساسه مشروع الحداثة الغربية كله، ويقوم على التفرقة بين البربرية والمدنية! والبربرية - في هذا الخطاب- تميز شعوب الأرض جميعا، أما المدنية فهي التي يتصف بها الغرب الظافر الذي خرج منتصرا من غياهب القرون الوسطى، مفتتحا عصر الثورة الصناعية، ومزودا بالعلم والتكنولوجيا، وبالآلة الحربية الحديثة، التي سمحت له بالقيام بأكبر عملية استعمارية في التاريخ الحديث، لاحتلال بلاد العالم الثالث وخصوصا في إفريقيا وآسيا.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

وهو هذا الخطاب العنصري الذي ابتكر نظرية "عبء الرجل الأبيض" في تمدين الشعوب البربرية الغارقة في جهالاتها، والسادرة في تخلفها! لقد كانت هذه النظرية وغيرها من الإدراكات الغربية المتحيزة إزاء شعوب العالم غير الغربي وثقافاته، هي الغطاء الإيديولوجي لإضفاء الشرعية على الاستعمار، وهي بذاتها التي أصبحت المكونات الرئيسية للنظرية العنصرية التي سادت طوال القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين.

وهذه النظرية هبطت من عليائها بعد أن وجهت إليها سهام النقد، ليس فقط من قبل مفكري العالم الثالث، ولكن أيضا من قبل المفكرين الغربيين النقديين، بالإضافة إلى حركة التحرير البطولية التي قامت بها شعوب العالم الثالث لكي تفك إسار الاستعمار الغربي.

غير أن التطورات الحديثة في أوروبا في العقود الأخيرة، وما أدت إليه التغيرات الاقتصادية، والتطورات التكنولوجية، أدت إلى انبعاث النظرية العنصرية، وإن كان في ثوب جديد. واتخذت هذه

العنصرية صورا وأشكالا شتى سياسية واجتماعية وثقافية. في الجانب السياسي شهدت بعض البلاد الغربية وعلى الأخص فرنسا، صعودا للحزب اليميني العنصري الذي يقوده «لوبن» والذي أدى به إلى النجاح في الانتخابات ودخول حزبه بنسبة كبيرة في البرلمان الفرنسي. كما شهدت ألمانيا أيضا بروزا واضحا للجماعات والأحزاب العنصرية. وتجمع هذه الأحزاب والجماعات على اتخاذ موقف سلبي من العمال والمهاجرين من أصول عربية إسلامية وتركية، وليس فقط ذلك، بل تتصاعد الدعوات إلى طردهم من البلاد، وفعلا تأثرت هذه الحكومات بهذه التيارات وعدلت من تشريعاتها لتقييد الهجرة، وترحيل أعداد كبيرة من المهاجرين على أسس قانونية مفادها مخالفتهم لقوانين الإقامة والهجرة.

أما التجليات الاجتماعية العنصرية الغربية الجديدة، فتبدو في محاولة الهيمنة على أسلوب الحياة للمهاجرين والمواطنين من أصول عربية وإسلامية، من خلال سياسات التهميش والاستبعاد والقهر الاجتماعي. وتبرز التجليات الثقافية للعنصرية في تشويه صورة الإسلام والمسلمين.

ولو تأملنا في خطاب الرؤساء الغربيين الذي صدر تلقائيا كرد فعل على يوم الهول العظيم. لأدركنا أن مفرداته الغالبة هي مجرد إعادة إنتاج للعنصرية القديمة والجديدة على السواء !

أنظر إلى خطاب بلير الذي يقرر فيه أن الهجوم ليس مجرد حادث إرهابي ولكنه موجه ضد مجتمعاتنا الديمقراطية، وهو يمثل البربرية الموجهة ضد المدنية والحضارة الغربية. وتأمل خطاب شيراك الذي يثير نفس المعاني ويستخدم مفاهيم شبيهة في حديثه عن البربرية والحضارة !

ومن حق هؤلاء الرؤساء الغربيين أن يدينوا هذا الحادث الإرهابي البشع لكونه اعتداء جسيما على الحق في الحياة لآلاف المدنيين من الأبرياء. ليسوا هم فقط. بل إن رؤساء الدول جميعا وفي مقدمتهم الدول العربية والإسلامية شاركوا في هذه الإدانة. غير أن الرؤساء الغربيين وخصوصا رئيس الجمهورية الفرنسي، ورئيس الوزراء الإنجليزي كان ينبغي عليهم أن يتأنوا قليلا قبل الاندفاع في وصف الشعوب الأخرى بالبربرية. لأن فرنسا وانجلترا لهم تاريخ حافل حقا في القرن العشرين، في ممارسة فرنسا للاستعمار الاستيطاني للجزائر الذي مارست فيه - والحق يقال - صورا شتى من الجرائم ضد الإنسانية. كما أن الاحتلال الإنجليزي للهند ومصر وغيرها من بلاد العالم، كشف عن ممارسات بربرية لا حدود لبشاعتها.

إن إعادة إنتاج الخطاب العنصري القديم على لسان الرؤساء الغربيين ليس من شأنه سواء إحياء السجلات التاريخية للاستعمار الغربي، بما يحمله من نزعة عنصرية ضد شعوب العالم غير الغربي. وهو الاتجاه الذي انبرى المؤتمر العالمي الذي عقدته اليونسكو في فيلنيوس عاصمة ليتوانيا في أبريل الماضي، للهجوم عليه وتفنيده، والدعوة إلى محوه من الوجود، تحقيقا للمثل العليا في حوار الحضارات.

عناصر المبادرة الحضارية العربية

لا بد أولا أن نؤكد على المناخ الثقافي الإيجابي الذي أعقب مبادرة الرئيس محمد خاتمي رئيس الجمهورية الإيرانية الإسلامية لإطلاق حملة ثقافية عالمية لحوار الحضارات. ومن المعروف أن الجمعية العامة للأمم المتحدة وافقت على مبادرته بالإجماع، وأصدرت قرارا تاريخيا باعتبار عام 2001 هو عام حوار الحضارات.

وحوار الحضارات ظهرت أهميته القصوى على وجه الخصوص بعد سقوط الاتحاد السوفيتي والكتلة الاشتراكية حوالي عام 1989، وانهيار عصر الحرب الباردة وزوال النظام الثنائي القطبية الذي كان يدير الصراع بين الولايات المتحدة الأمريكية من جانب، والاتحاد السوفيتي من جانب آخر، ونعرف أنه نشأ في أعقاب انهيار هذا النظام نظام أحادي القطبية انفردت فيه الولايات المتحدة الأمريكية بالمسرح العالمي، وبرزت الحاجة إلى حوار الحضارات بعد سقوط الصراع الإيديولوجي العنيف بين الرأسمالية والشيوعية، وبروز العولمة بشعاراتها الاقتصادية

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

عن حرية السوق وإطلاق التبادل التجاري والتفاعلات المالية والاقتصادية بغير حدود ولا قيود، كما أكد ذلك إنشاء منظمة التجارة العالمية، بالإضافة إلى شعاراتها السياسية والتي تتمثل في الديمقراطية والتعددية واحترام حقوق الإنسان.

غير أنه في المرحلة التي أعقبت انهيار نظام الحرب الباردة، نشأ صراع فكري عنيف بين أولئك الذين بشروا "بنهاية التاريخ" كما زعم ذلك فوكوياما المفكر الأمريكي الياباني الأصل في أطروحاته الشهيرة، والتي أكد فيها أن الرأسمالية ستكون هي دين الإنسانية إلى أبد الأبدين، وبين خصومه الفكريين الذين نقدوا هذه الطروحات، على أساس أن التاريخ الإنساني لا يعرف الوقوف إلى الأبد عند مرحلة محددة من مراحل التطور السياسي والاقتصادي.

وبالإضافة إلى هذه المعركة دارت معركة أخرى شرسة قادها عالم السياسة الأمريكي صمويل هنتجتون حين أطلق نظريته عن "صراع الحضارات" وركز فيها بوجه خاص على الصراع المحتمل فيما سماه الحروب الثقافية المقبلة في القرن الحادي والعشرين، بين الحضارة الغربية والحضارة الإسلامية والحضارة الكونفوشيوسية.

غير أنه يمكن القول أن الخلاف الفكري بين أنصار الحوار والصراع الحضاري انتهى لصالح حوار الحضارات، وتوارت إلى حد كبير مقولات صراع الحضارات التي أطلقها هنتجتون.

غير أن أحداث 11 سبتمبر 2001 وما تضمنته من اعتداء إرهابي لا سابقة له على الولايات المتحدة الأمريكية قد بعثت فيما لا شك فيه طروحات صراع الحضارات مرة أخرى إلى المقدمة، سواء في الخطاب الغربي الذي قمنا بعملية تفكيكه في الفقرة السابقة، أو في الخطاب الإسلامي المتطرف الذي صاغه بن لادن وأطلقه من شاشة تليفزيون الجزيرة، وزعم فيه أن هناك حربا دينية قائمة الآن بين الغرب والأمة الإسلامية.

وإذا كان القادة السياسيون الغربيون قد فطنوا بسرعة إلى سرعة انزلاقهم إلى خطاب صراع الحضارات، واعتذروا على لسان الرئيس بوش لاستخدام كلمة "الحملة الصليبية" في وصف الحرب الأمريكية ضد الإرهاب، إلا أن هناك أصواتا في العالم العربي تنطلق من معاقل الرجعية الفكرية والفكر الإسلامي المتطرف ما زالت مصرة على مقولات صراع الحضارات.

ومن هنا ينبغي التأكيد ونحن بصدد صياغة مبادرة حضارية عربية على أن المنطلق الرئيسي في المبادرة يقوم على أساس القناعة العربية الكاملة بأن حوار الحضارات ينبغي أن يكون هو أساس صياغة النظام العالمي الجديد الذي ينبغي أن يرشد العلاقات بين الأمم والدول والثقافات في القرن الحادي والعشرين.

ونستطيع أن نوجز أهم عناصر المبادرة الحضارية العربية المقترحة فيما يلي لإثارة النقاش حولها :

1 ـ ضرورة صياغة مفهوم لتحقيق السلام العالمي يقوم على أساس تعريف محدد للعدل باعتباره إنصافا Fairness إذا استخدمنا التعريف الموفق الذي صاغه فيلسوف جامعة هارفارد جون رولز في كتابه الشهير نظرة عن العدل".

2 ـ ولا يمكن للسلام العالمي أن يتحقق إلا إذا ووجهت سلبيات العولمة الاقتصادية بشكل حاسم. ذلك أن العولمة في الوقت الراهن تعمل لصالح دول الشمال المتقدمة على حساب دول الجنوب الفقيرة. وفي هذا المقام لا بد من إعادة التفاوض حول معاهدة منظمة التجارة العالمية وتعديل المواد التي نصت على أحكام مجحفة بالدول النامية مما من شأنه أن يدمر بنيتها الاقتصادي على المدى الطويل.

3 ـ ولا بد للمبادرة أن تركز على ضرورة وضع معايير لتقنين حق التدخل السياسي، وتقديم مبادئ محددة مقترحة في ضوء الخبرة الدولية في العقد الماضي.

4 ـ هناك ضرورة قصوى للتمييز بين المقاومة المشروعة للاحتلال والإرهاب، وتقديم مقترحات لتعريف الإرهاب يمكن الاتفاق الدولي حولها.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

5 ـ ضرورة وضع سياسات ثقافية وتنموية شاملة في البلاد العربية والإسلامية لمواجهة الفكر الإسلامي المتطرف، والجماعات والمنظمات الإرهابية.

6 ـ أهمية صياغة سياسات ثقافية رشيدة في البلاد الغربية للتعامل مع المواطنين من أصول عربية أو إسلامية في ضوء قواعد المواطنة المعترف بها قانونيا.

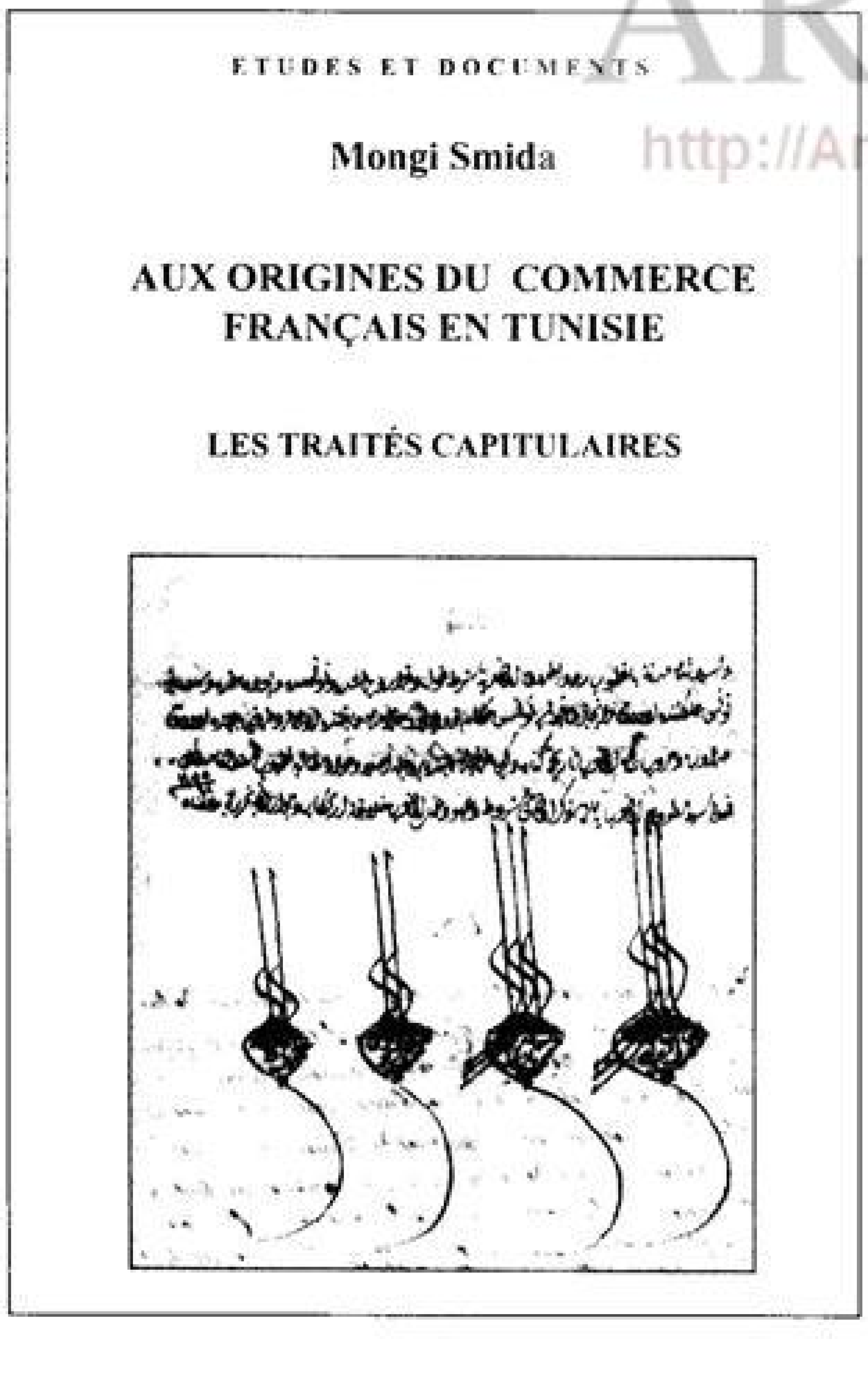
7 ـ ضرورة وضع سياسة ثقافية للتعريف بقواعد الإسلام الصحيحة وذلك في المجتمعات الغربية، وتوثيق الصلة مع مؤسسات المجتمع المدني في هذه المجتمعات لإبراز وجهات النظر العربية.

8 ـ وأخيرا ضرورة مواجهة العنصرية الغربية الجديدة من خلال التحالف الثقافي بين المثقفين العرب والمثقفين الغربيين النقديين الذين يحاربون في بلادهم التيارات العنصرية الجديدة.

9 ـ ومما لا شك فيه أن مصداقية المبادرة الحضارية العربية لا يمكن أن تتوفر إلا إذا ثبت للعالم أن المجتمع العربي ينتقل بخطوات سريعة من التسلطية إلى الديمقراطية. بكل ما يعنيه ذلك من معان وانعكاسات على السلوك السياسي والاجتماعي والثقافي، في ضوء توسيع دائرة المشاركة السياسية، واحترام التعددية، وحقوق الإنسان.

10 ـ وأخيرا ونحن نعيش في عصر المجتمع المدني العالمي، حيث تلعب المؤسسات غير الحكومية والتطوعية أدوارا بالغة الأهمية في مجال التنمية، بعد تقلص دور الدولة ـ لأسباب شتى ـ في ميادين متعددة، لا بد من دعم عملية تأسيس وإعادة إحياء المجتمع المدني العربي التي تدور في بلاد عربية متعددة.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com



متطلبات الحوار بين الثقافات وشروطه

جابر عصفور (*)

انتشر الحديث عن قضية «حوار الحضارات» في السنوات الأخيرة على امتداد العالم العربي بوجه خاص، وامتداد العالم الاسلامي بوجه عام، فاقيمت المؤتمرات والندوات، وتعددت الكتابات والمؤلفات، وكثرت الاجتهادات والرؤى والمشروعات عبر وسائل الاتصال أو الاعلام المختلفة. ولا تزال القضية تحتل مساحات متزايدة من الاهتمام، لا يوازيها في ذلك سوى قضية العولمة التي فرضت واقعها السلبي على العالم الثالث، خصوصا بعد ان تعولم هذا العالمي بالفعل، وظهرت الاثار المصاحبة للعولمة على انشطته الاقتصادية والصناعية، وعلى هوياته الثقافية، فضلا عن استقلاله السياسي.

ولم تكن قضية «حوار الحضارات» بعيدة عن قضية «العولمة» في سياقات السنوات الاخيرة، فالاولى تبدو استجابة مزدوجة للثانية، والثانية تبدو ـ في جانب منها ـ كما ان لو كانت تستدعى الاولى، وتسعى الى الافادة من اهدافها لخدمة اغراضها التوحيدية. ويبدو ذلك واضحا حين نضع في اعتبارنا ان ايديولوجيا العولمة تدعو، فيما تدعو، الى كوكب مفتوح تحكمه منظومة اقتصادية واحدة، لا تعترف بالحدود السياسية التي تعرقل حراك الشركات المهيمنة. وتسعى هذه الايديولوجيا إلى صياغة قيم ثقافية واجتماعية واقتصادية وسياسية متجاوبة. قيم تؤكد حرية الحراك الاقتصادي للشركات المتعددة والمتعددة الجنسية، وتبرر اختراقها الحدود القائمة على مدى الكوكب الارضي. والهدف من ذلك خلق عالم واحد لا يعرف الحدود، ولا ينبني على الاختلافات او الانغلاق، بل الافق المفتوح الذي يذيب الخصوصيات الثقافية والهويات الحضارية المتغايرة في منظومة كوكبية واحدة. هذه المنظومة يسهم في صنعها حوار موجه بين الحضارات المعاندة او الثقافات المقاومة، ويعمل على إشاعتها ترغيب مغو يستبدل بالثنائية المتعارضة بين شجرة الزيتون والسيارة، ويكرس حضورا احادى البعد لنزعة كوكبية واحدة. هذه النزعة هي العولمة التي لا ترى في حوار الحضارات سوى وسيلة من وسائل تحقيقها، واداة من ادواتها في ازاحة العقبات التي تقف في طريق تقدمها.

ولحسن الحظ، فان هذه النزعة الكوكبية للعولمة لم تنفرد بالعالم، ولم تحكم قبضتها القاتلة عليه تماما، فالعناصر المقاومة للهيمنة العولمية الطاغية عديدة وفاعلة رغم هامشيتها، ومتعددة الاشكال والتاثيرات، سواء في امتداداتها الجغرافية او تسلحها بالتقنيات المعرفية التي اسهمت العولمة نفسها في تطويرها، والتي عادت هي بدورها لتسهم في تطوير العولمة. والمظاهرات التي حدثت في سياتل، ومواقع الانترنت المقاومة للعولمة، فضلا عن المؤتمرات التي تعقدها الدول المتضررة، والكتب التي تتولى الكشف عن مخاطر الطريق الوحشي للعولمة الاقتصادية، كلها علامات تقاوم الحضور التدميري للعولمة، وتناوئ بعض القرارات التي تتخذها منظمات دولية جديدة، مثل منظمة التجارة العالمية او منظمة الجات، لفرض الهيمنة الاجد لدول الشمال على دول الجنوب.

وقد وجدت النزعة المقاومة للحضور الوحشي الصاعد

(*) مفكر وناقد، الأمين العام للمجلس الأعلى للثقافة ـ مصر.

ARCHIVE
Archivebeta.Sakhrit.com

للعولمة ما يدعمها في الاتجاه الذي اسهمت دول العالم الثالث اسهاما قويا في صياغته، تحت مظلة الامم المتحدة، وداخل اليونسكو بوجه خاص ، جنبا الى جنب مع المفكرين الذين يقاومون الهيمنة والتبعية على السواء. اقصد الى اتجاه " التنوع البشري" الذي يسعى الى تحقيق التقدم الانساني بما لا يقوم على الاستغلال ، ويستبدل بعلاقات التبعية الاقتصادية علاقات التعاون البناء، وبالقضاء على الاستقلال السياسي للدول الصغيرة دعم هذا الاستقلال بتأكيد الصفة المدنية الحرة لانظمة الحكم. واضيف الى ذلك توسيع دائرة الاعتماد المتبادل في مواجهة الكوارث البيئية الكبرى التي لا تستطيع دولة بمفردها مواجهتها، والتي تمتد بتاثيرها الى الكوكب الارضي كله. ويوازي ذلك حرص اتجاه " التنوع البشري" على ان يستبدل بعلاقات الاتباع الثقافي لمنظومة ثقافية مهيمنة كوكبيا علاقات التفاعل الذي يقوم على احترام الخصوصيات الثقافية وتشجيع ابداعاتها التي تسهم في ثراء المشهد الانساني. واخيرا، يستبدل هذا الاتجاه بالحوارية التي تنقلب الى نجوى وحيدة البعد مع العولمة حوارية مفتوحة الافق، متكافئة الاطراف.

ومن هذا المنظور الاخير، يبدو الوجه الاخر الايجابي لقضية " حوار الحضارات" في مقاومة الهيمنة الاجد للعولمة من مجالاتها الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية. اقصد الى الوجه الذي يؤكد احترام الخصوصيات الثقافية، من حيث هي لوازم معنوية لكل ما يرتبط بالجوانب المادية للحضارات، وذلك من المنظور الذي يقرن دال " الحضارة" بمدلول مادي في الاغلب الاعم، ويقرن دال " الثقافة" بالناتج المعنوي او الوجه الابداعي الذي ينفصل عن هذه الحضارة. وسواء وافقنا او لم نوافق على التمييز بين الحضارة والثقافة، على اساس غلبة البعد المادي على الاولى والمعنوي على الثانية، فالمؤكد ان التداخل بين الاثنين في العلاقات الدلالية امر ممكن ، ما ظلت الحضارة غير قابلة للانفصال عن الثقافة، والثقافة ملازمة للحضارة ومتداخلة معها على اكثر من مستوى.

ولم يكن من قبيل المصادفة ان ينبثق هذا الوجه الإيجابي من " حوار الحضارات" تحت مظلة منظمة اليونسكو، حتى من قبل ان تتبلور نزعة " التنوع البشري" التي تمت صياغة ملامحها الاساسية في التقرير الذي نشرته اليونسكو سنة 1995 ، وحرصت شخصيا على المبادرة الى ترجمته ضمن سلسلة المشروع القومي للترجمة سنة 1997 في القاهرة.

ومن الوثائق المهمة في هذا الصدد، البحث الشامل الذي قدمه رولاند دراير R.Dreyer بعنوان " حوار الثقافات : تأملات ومناظرات تحت رعاية اليونسكو من سنة 1949 الى سنة 1989" وقد القاه في مؤتمر " اوروبا- العالم" الذي عقد في لشبونة من 8-10 اكتوبر سنة 1990. وقد قدم سيد ياسين عرضا عميقا لهذا البحث في ورقته المهمة " حوار الحضارات في عالم متغير ". وهي الورقة التي تقدم بها الى مؤتمر " صراع الحضارات ام حوار الثقافات" الذي عقدته " منظمة التضامن " في القاهرة من 10-12 مارس سنة 1997.

وينقل سيد ياسين عن دراير في هذه الورقة تاكيده ان مشكلة التفاهم الدولي هي مشكلة علاقات بين حضارات. ومن هذه العلاقات يجب ان يظهر مجتمع عالمي جديد على اساس من التفاهم والاحترام المتبادل. ويجب ان يتبنى هذا المجتمع العالمي الجديد نزعة انسانية جديدة، بحيث تتحقق فيه العالمية من خلال الاعتراف بالقيم المشتركة بين الحضارات المختلفة. وانطلاقا من هذا التاكيد، يعرض دراير المؤتمرات المتتابعة التي اخذ ايقاعها يكتسب مغزى خاصا خلال مرحلة الاستقطاب بين الكتلتين ، ساعيا الى عبور الاستقطاب بتاكيد القيم الانسانية التي تجاوز الاختلاف. ويشير دراير- في هذا الصدد- الى المشروع الرئيسي لليونسكو عن الفهم المتبادل للقيم الحضارية للشرق والغرب الذي استمر من عام 1957 الى عام 1966. وكان الهدف منه السعي لتاكيد اهمية " التنوع البشري" خاصة في الدوائر الثقافية والمؤسسات الاكاديمية. وكان من نتيجة ذلك النظر الى هذه المؤسسات بوصفها عاملا حاسما في تاكيد امكانات التفاهم المتبادل بين الشرق والغرب، والاسهام في مواجهة المشاكل العامة المتعلقة بتطور التبادل الثقافي، والكشف عن العوامل التي تساعد او تعرقل الاتصال والتعاون، فضلا عن المشاكل الموجودة او الممكنة بين الحضارات، وعلى راسها ما يتعلق

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

بتنمية دول العالم الثالث التي حصلت على استقلالها، وخرجت من عباءة الاستعمار.

وقد اقترنت نتائج هذا المشروع- فيما ينقل سيد ياسين- باعلان مبادئ التعاون الثقافي الدولي في سنة 1966، وهي المبادئ التي اصبحت اساس عمل اليونسكو في مجال الثقافة. وينص هذا البيان في مادته الاولى على ما يلي :

1 - كل حضارة لها اعتبارها وقيمها التي يجب المحافظة عليها واحترامها.

2 - كل شعب له الحق في التنمية البشرية، وعليه واجب تنمية حضارته الخاصة.

3 - كل الحضارات بكل ما فيها من تنوع واختلافات عميقة وتاثير متبادل على بعضها البعض جزء من الارث العام للبشر.

وقد اخذت هذه المبادئ ابعادا جديدة ودلالات اضافية مع عام 1989، وهو العام الذي جعله درابر خاتمة عرضه، وذلك ادراكا منه ان هذا العام كان نهاية مرحلة وبداية اخرى جديدة في افق حوار الثقافات. ويرجع ذلك الى المتغيرات التي شهدها عام 1989، وعلى راسها بداية نهاية الحرب الباردة وسقوط الاتحاد السوفيتي، وذلك في سياق توقيع الاتفاقية السوفيتية الامريكية لنزع السلاح وتدمير الصواريخ قصيرة المدى في سبتمبر 1989، وذلك بعد عام من بداية الانفراج الدولي بعد قمة موسكو التي جمعت ما بين ريجان وجورباتشوف في مايو 1988. وبعد اربع سنوات من اعلان جورباتشوف (بوصفه امين عام الحزب الشيوعي السوفيتي) الجلاسنوست والبريسترويكا : الانفتاح واعادة البناء ، في ابريل 1985 . يضاف الى ذلك سقوط الانظمة التسلطية في اوربا الشرقية، خصوصا تشيكوسلوفاكيا في مايو 1988. وبلغاريا في نوفمبر من العام نفسه، وذلك في السياق الذي ادى الى هدم جدار برلين، والبدء في الاعداد لتوحيد المانيا في اكتوبر من عام 1989.

وكان لهذه المتغيرات الدولية نتائج ذات وجهين : سلبي وايجابي، اما عن النتائج الايجابية فتقترن بما فتحته من افق جديد، اسهم في الصياغة المتكاملة لمفهوم " التنوع الخلاق" الذي اصبح علامة على نزعة جديدة، منبثقة من داخل اليونسكو، في موازاة الكتابات المعادية للهيمنة والتبعية، في مواجهة عمليات التوحيد القسري التي اخذ يفرضها عالم جديد لم يعد فيه سوى قطب واحد، ولم يعد يوازيه في احادية قطبه سوى صعود " العولمة " التي انطوت على نزعة توحيد قسرية موازية، تحت شعارات براقة عن قيم حضارية جديدة، قيم واعدة بقرية كونية لا نهاية لتقدمها الذي يفيض على الانسانية كلها. وكان من الطبيعي ان تجد دول العالمي (المتضررة من العولمة، والمعارضة لنزعتها الوحشية، والمدركة لفجرها الزائف) في نزعة " التنوع الخلاق" ما تستعين به في الدفاع من اختلافها الحضاري وخصوصيتها الثقافية، تلك الخصوصية التي لا يزال ينفر من الحديث عنها او التذكير بها دعاة العولمة المستعدين للتضحية بالتاريخ الحضاري الخاص لشعوبهم على مذبح عمليات التوحيد القسري الملازم لايديولوجيا العولمة.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

واتصور ان الكثيرين الذين تحمسوا لنزعة " التنوع الخلاق" كانو يستجيبون الى ما تنطوي عليه هذه النزعة الواعدة من موازنة بين الخصوصية الحضارية والثقافية لكل امة والقيم المشتركة التي تجمع كل الامم في منظومة انسانية واحدة. وكان من الطبيعي ان يكتسب " حوار الحضارات" معنى جديدا مع هذه النزعة الواعدة، ويتاكد حضوره بوصفه وسيلة فاعلة للتفاهم والتعاون والتفاعل بين الحضارات والثقافات، لا بالمنطق القسري الذي يفرض الاقوى على الاضعف، او يذيب الاضعف في دائرة الاقوى بعد استيعابه، وانما بالمنطق الذي يقوم على التكافؤ بين الاطراف المتحاورة ثقافيا وحضاريا، وعلى التسليم بحق كل منها في الوجود والنماء، ومن ثم التسليم بقدرة كل منها على الاضافة التي تغني غيرها في دائرة التفاعل ، بعيدا عن اشكال الاحتكار او الهيمنة او التميز، وتجسيدا للقيم الانسانية المشتركة التي تغتني بالتعاون.

وليس من المصادفة ان تتاصل نزعة التعددية الثقافية، في اوربا وامريكا، على نحو مواز لصعود مفهوم " التنوع الخلاق" وتواصل تقدمها في مواجهة النزعات المضادة التي اقترنت بالمركزية

الاوربية الامريكية في تجلياتها المختلفة، جنبا الى جنب مع ما تتضمنه العولمة من نزعة توحيد قرينة الهيمنة. ومن اللافت للانتباه ان نزعة المركزية الاوروبية وجدت نقيضها في اقطارها هي، في الوقت نفسه الذي اخذ وعي العالم الثالث ينتبه الى حضوره التاريخي المستقل، وذلك في سياق من المتغيرات الجذرية التي شملت العالم كله، سياسيا واقتصاديا وديموجرافيا وثقافيا، على نحو لم يكن له مثيل من قبل. وكما ادت هذه المتغيرات الى تحول وضع العالم الثالث نفسه، وانتقاله من التبعية الى الاستقلال، داخل علاقات القوة العالمية الجديدة، انتهت بالعالم الاول الى اوضاع مغايرة، سياسيا واقتصاديا وديموجرافيا وثقافيا.

وكان من نتيجة ذلك دخول العالم الثالث الى دائرة الضوء العالمي في الافق الابداعي على نحو لم يحدث من قبل، فغزت اسماء ابنائه من الكتاب البارزين العواصم الثقافية الكبرى، واخذ العالمي كله يقرا كتابات امثال جابرييل جارثيا ماركيز الروائي الكولومبي (حصل على جائزة نوبل سنة 1982) وكتابات وول سونيكا الشاعر والمؤلف المسرحي النيجيري (حصل على جائزة نوبل سنة 1986) ونجيب محفوظ الروائي المصري (حصل على الجائزة سنة 1988) ونادين جورديمر الروائية من جنوب افريقيا (حصلت على الجائزة 1991) وديريك ولكوت من جزر الكاريبي (سنة 1992) وكينزا بورو الياباني الاصل (سنة 1994) وجاو شينجيان الصيني الاصل (سنة 2000) ونايبول الهندي الاصل من جزر الترينداد في العام الماضي. واضيف الى هؤلاء غيرهم من ابناء العالم الثالث الذين لم يحصلوا على جوائز نوبل بعد، ولكن الذين حصلوا على غيرها من الجوائز المهمة، مثل جائزة "بوكر" البريطانية" والذين اصبحت اعمالهم ذائعة بين قراء أوروبا والولايات المتحدة.

ويوازي التحولات التي تغير بها وضع العالم الثالث، في المشهد الادبي العالمي، التحولات المقابلة التي احدثت تغييرا لافتا في علاقات الإنتاج الثقافي داخل العالم الاول نفسه، وذلك على نحو دفع طليعة هذا العالم الى التخلي عن مركزيته الثقافية من ناحية واطراح المنظور المركزي نفسه في سياساته الثقافية الداخلية من ناحية ثانية. ولا شك ان هذا التحول الاخير يقترن بالتغيرات الديموجرافية اللافتة في اقطار هذا العالم، في موازاة التغيرات المصاحبة اجتماعيا وثقافيا، وهي تغيرات استبدلت بهيمنة الثقافة المركزية الواحدة الافق المفتوح لنزعة التعددية الثقافية، وسعت الى ان تستبدل بمبدأ التعصب العرقي والجنسي مبدأ التباين الخلاق الذي لا يمايز بين ثقافة واخرى على اساس من دين او عرق او جنس، بل يفتح الباب على مصراعيه للحوار المتكافئ الأطراف بين كل الثقافات.

وأتصور ان نزعة التعددية الثقافية هي النزعة المقابلة، داخل الفضاء الاوربي الامريكي، لنزعة المركزية الثقافية التي انطلقت منها المركزية الاوربية في المجال الثقافي بشكل او اخر. وهي نزعة تحررية، حوارية، فرضها تعدد المجموعات العرقية التي انتزعت حقها الطبيعي في الوجود والتعبير الثقافي المغاير. ولذلك تقوم هذه النزعة على اساس من الاعتراف بالمكانة المتساوية لكل ثقافات المجموعات العرقية المختلفة التي يتكون منها المجتمع. وذلك وضع ترتب عليه امران. اولا : اعادة التفكير في الفرضيات السائدة عن وحدة الثقافة، على نحو لم تعد معه وحدة الثقافة البريطانية، مثلا، مقصورة على مجموعة دون غيرها، بل مفتوحة على كل المجموعات التي تسهم في صنعها. فتشمل ابناء ويلز واسكوتلندا وايرلندا والاسيويين والافارقة والكاريبين والصينيين والشرق اوسطيين وغيرهم من المجموعات العرقية المستوطنة. وليس ذلك من قبيل الادماج الذي يعترف بهيمنة ثقافة سائدة متسلطة، او على سبيل اعتراف ثقافة استعلائية مهيمنة بابناء الثقافات الاخرى التي تمنحهم شرف الانتساب اليها، وانما على سبيل التباين الخلاق لوحدة التنوع التي لا تعرف معنى الهيمنة.

وقد لزم عن هذا الوضع الجديد الامر الثاني، ويتمثل في اعادة التفكير في الفرضيات السائدة عن الثقافة على نحو لم يعد من المقبول معه ابقاء علاقات القوة غير المتكافئة بين ثقافات المجموعات العرقية المختلفة، وضرورة تحويل هذه العلاقات الى علاقات متكافئة، هي علاقات التباين الخلاق التي تؤكد القيمة نفسها لكل الثقافات.ويبدو ان استبدال مصطلح " التنوع الثقافي" بمصطلح " التعددية الثقافية" قصد به تاكيد هذا المعنى في الثمانينيات والتسعينيات ، ذلك لان مفهوم " التنوع الثقافي " اكثر

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

جذرية من حيث انه لا يربط الثقافة باصل عرقي او جنسي بالضرورة، ومن ثم يتجنب امكانات مزالق الانغلاق الذاتي التي قد تتضمنها بعض صياغات التعددية الثقافية.

ومهما يكن من امر، فقد انتجت التعددية الثقافية ، جنبا الى جنب مع التنوع الثقافي، اثارا ايجابية لا يمكن اغفالها في مجالات التعليم والسياسات الثقافية، على امتداد اوربا وامريكا في العقدين الاخيرين للقرن العشرين. وانعكست هذه الاثار على انشطة النقد الادبي- مجالي التخصصي- بشكل لافت في هذين العقدين، في اوربا وامريكا فضلا عن استراليا وكندا، وذلك على نحو ازاح القيم التقليدية عن المركز، ودفع الى دائرة الضوء مجموعة بارزة من النقاد ينتسبون الى اصول عرقية قومية متباينة، دفعوا بدورهم مصطلح " التنوع الانساني" الى مرتبة الصدارة. وليس من المصادفة ان يهجر تزفيتان تودوروف موقعه القديم في البنيوية الفرنسية، ويتحول الى خطاب الخطاب، ويكتب عن " التنوع الانساني" كتابه الذي يحمل العنوان نفسه. وصدر بالفرنسية سنة 1989 ، مركزا على قضايا القوميات والنزعات العرقية في الفكر الفرنسي. وتودوروف مثال دال على غيره في هذه الدائرة، فهو بلغاري، هاجر الى فرنسا حيث تتلمذ على رولان بارتن وعاين كما عانى مشكلات التمييز التي ينطوي عليها المجتمع الفرنسي، فادرك ضرورة تعرية هذه المشكلات، ومواجهة خطاب هيمنة الثقافة المركزية بخطاب نقيض، يكشف عن اليات القوة وممارساتها في فرنسا التى اصبحت موطنه الذي يؤسس فيه مع غيره لتنوع انساني جديد. ولذلك تتوزع فصول الكتاب ما بين تعرية خطاب المركزية الاثنية والنزعة العرقية وتجليات العصبية الوطنية، مبرزة الكتابات التي لا تقبل مبدا التنوع الانساني الخلاق حتى عند المفكرين الذين رفعوا شعارات الحرية والعدالة والمساواة.

ولم يكن استخدام تودوروف لمصطلح " التنوع الانساني" عنوانا لكتابه امرا اعتباطيا، بل كان تعبيرا عن تيار صاعد لتاكيد المغزى الاشمل للتنوع الانساني بوصفه بديلا لاصطلاح التعددية الثقافية. ولذلك سرعان ما اصبح الاصطلاح نفسه عنوان التقرير الذي اصدرته اليونيسكو بعد ذلك بسنوات قليلة، تحت عنوان " التنوع الخلاق" في سياق غير بعيد عن المنظور المعادي للمركزية والعرقية الذي انطلق منه تودورويف في كتابه- كمثال على غيره.

ولم تكن نزعة " التنوع الخلاق" رد الفعل المضاد الوحيد في علاقتها بالصعود الوحشي للعولمة، فقد تخلقت ردود افعال مضادة في مواجهة العولمة من حيث هي اصولية جديدة، تهدف الى توحيد العالم والغاء الهويات الاثنية والدينية، وتتخذ لنفسها شعارات دينية او عرقية. وقد وجدت ردود الافعال هذه ما دعمها في اصوليات موازية، سرعان ما تحولت الى الية دفاعية في مواجهة العولمة . وقد اقترن ذلك بحضور عدواني لنزعات ملازمة تستبدل التعصب بالتسامح، ووحدة الاجماع بوحدة التنوع والتعدد، كما تستبدل بالديكتاتورية السياسية للانظمة المدنية (او شبه المدنية) السائدة في العالم الثالث ديكتاتورية جديدة، تبرر نفسها بتاويل ديني، تخييلا بدولة تملا الارض عدلا بعد ان ملئت جورا.

وتجد هذه النزعات ما يدعمها في الثقافات التقليدية للعالم الثالث، حيث الاتباع الفكري هو الوجه الاخر من التبعية السياسية الاقتصادية، والنقل عن المصدر الاعلى هو الفعل الملازم لتنزيه الحاكم، والتعصب الاجتماعي الديني هو المعنى الملازم لفرض الاجماع السياسي، ورفض الاخر الثقافي هو النتيجة الطبيعية لغياب التعددية، وتقديس الماضي المطلق هو البعد الزمني للمعرفة البطريركية. وبالقدر نفسه، يجد التضليل الايديولوجي الذي ينطوي عليه خطاب هذه النزعات ما يبرره على المستوى التخييلي، سواء في الازمات الاقتصادية التي تطحن الكثيرين في دول العالم الثالث، والفساد السياسي المتغلغل في انظمتها التي تقاوم محاولات الاصلاح.

وما رايناه في عالمنا العربي من ممارسات التعصب والتطرف، وعمليات الارهاب التي تتستر باسم الدين، والعنف القمعي الذي يصاحب الدعوة الى الدولة الدينية، ووصل التحديث او الحداثة ببدعة الضلالة المفضية الى النار، وبطريركية البناء الاجتماعي، وعشائرية الانظمة الثقافية، كلها علامات ملازمة لهذه الاصولية الدينية التي اتخذت الاسلام شعارا للتغطية على اهدافها، وذلك

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

ضمن سياق سعيها الى دولة دينية يكون طابعها الديني القائم على التعصب لتاويل الفئة الحاكمة هو النقيض المرفوع، او السيف الاعتقادي المشرع في وجه اصولية العولمة، وذلك في الثنائية التي وصفها بنجامين ر. باربر في كتابه "Jihad vs.Mc World" الذي صدر سنة 1995 والذي ترجمه المجلس الاعلى للثقافة بعنوان " عالم ماك ".

وقد روعت هذه الاصولية الاسلامية بممارسات عنفها الآمنين على امتداد العالم العربي والاسلامي، واسهمت في تصدير واشاعة صورة مغلوطة عن الاسلام، اقترنت بالارهاب اقترانها برفض الحوار مع أي حضارة مغايرة، او النظر الى الحضارات المغايرة بوصفها حضارات معادية من المنظور الديني، لابد من الاصطدام بها. وكان من الطبيعي- في تقديري - ان تستفز هذه الاصولية المنتسبة الى الاسلام، زورا وبهتانا، الاصوليات الملازمة للعولمة، والتي لا تزال تصدر عن المركزية الاوروبية الامريكية في تجلياتها الاجد. ومنطقي ان يستجيب تيار اصولية المركزية الاوروبية برد فعل مواز في القوة، ومخالف في الاتجاه.

ولكن بقدر ما كان تصاعد الاصولية الاسلامية، في عنفها الارهابي، موازيا لتصاعد أصولية العولمة ورد فعل لها، خصوصا من حيث كونها اخر مراحل تطور النظام الراسمالي العالمي في اقصى درجات صعوده، فان تصاعد اصولية العولمة نفسها كان جزءا من اصولية الراسمالية نفسها، ممزوجة بما انتهت اليه المركزية الاوروبية الامريكية الملازمة لها. وكان عام 1989 العلامة الحاسمة في هذا التصاعد، بسبب المتغيرات الحاسمة التي يمكن الاشارة ، الان، الى الوجه السلبي من نتائجها، خصوصا بعد ان اوضحت وجهها الايجابي.

وأستعين- في هذا الجانب- بما كتبه طارق على في كتابه المهم "صدام الاصوليات" الذي صدر هذا العام، خصوصا حين يؤكد ان مثقفي الدولة في الامبراطورية الامريكية بدأوا النقاش حول المستقبل الباهر، وذلك بعد ان اصبح الانتصار الايديولوجي والاقتصادي كاملا. وجاءت المحاولة الاولى الجادة لتنظير هذا الانتصار في يونيو 1989 مع نشر مقال فرانسيس فوكوياما «نهاية التاريخ» في National Interest. وتؤكد الاطروحة الاساسية للمقال انه مع هزيمة الفاشية في الحرب العالمية الثانية، وتفكك الاتحاد السوفيتي بعد خمس واربعين سنة، فان انتصار الديموقراطية الليبرالية صنع نهاية التطور الايديولوجي للانسانية. وكان في ذلك النهاية لانه لم يعد هناك مكان اخر يمكن الذهاب إليه. فقد اصبحت النزعة الوطنية والاصولية الدينية مجرد حطام سفينة غارقة لماض ميت. ولم يكن هذا الانتصار مقصورا على الغرب، ففي الشرق، ايضا، كان نجاح اليابان وكوريا الجنوبية وتايوان يعزز المزيد من التغيرات على الطريق نفسه. وكانت الديموقراطية الليبرالية ذروة الحقبة الراسمالية المنتصرة، تلك التي يمكن لابنيتها ان تحتوي التنافس الاقتصادي بين الدول . وهو التنافس الذي سيمضي الى نهاية الوقت. مؤكد ان بعض الصراعات لابد ان تستمر، ولكنها ستظل ثانوية، غير قادرة على تحدي الهيمنة الليبرالية. وكان نجاح مقال فوكوياما - ثم كتابه - دافعا على ترجمته الى كل اللغات الاساسية، حيث اشار اليه كل الكتاب ومحرري الاعمدة في كل مكان. وسرعان ما اصبح المقال، لوقت قصير، الخلاصة العقائدية للعولمة الجديدة.

وفي صيف 1993، جاء صامويل هنتنجتون الذي عمل لفترة خبير العصيان المضاد لادارة جونسون في فيتنام، وبعد ذلك عمل مديرا لمعهد الدراسات الاستراتيجية في جامعة هارفارد. ونشر مقاله «صدام الحضارات» في دروية «شؤون دولية» Foreign Affairs. وهو المقال الذي اشعل الاختلاف حوله عالميا، حتى من قبل ان يتحول الى كتاب صدر سنة 1996، حاملا عنوان «صدام الحضارات واعادة صنع النظام العالمي الجديد» وقد صدرت للكتاب ترجمة عربية متميزة قام بها طلعت الشايب، عن دار سطور في القاهرة سنة 1998. وقد ازداد الكتاب شهرة وذيوعا بفضل اسامة بن لادن، على نحو أصبح معه المؤلف نبيا في بعض الاوساط. وتقوم أطروحة هنتنجتون على ان الهزيمة الساحقة للشيوعية انهت كل النزاعات الايديولوجية حقا، كما ذهب فوكوياما، ولكنها لم تدل على نهاية التاريخ، بل على مضيه الى عالم من الصراع، عالم تقوم فيه الثقافة بدور الوقود المغذي لنار الفتنة وليس الاقتصاد او السياسة، فالثقافة هي التي ستسيطر وتقسم العالم كما يذهب هنتنجتون.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

وقد عدد ثماني ثقافات، الغربية، والكونفوشيوسية، واليابانية، والاسلامية، والهندية، والارثوذكسية السلافية، وثقافة امريكيا اللاتينية، وافريقيا ربما. لماذا ربما ؟ لان هنتنجتون لم يكن متاكدا ما اذا كانت افريقيا متحضرة ام لا. المهم ان كل واحدة من هذه الحضارات تجسد انظمة قيمة مختلفة، يرمز اليها الدين الذي كان - فيما يذهب- " القوة المركزية التي تحرك وتدفع الناس". هكذا، يرجع الانقسام الرئيسي بين " الغرب وبقية العالم" الى ان الغرب يقدر الفردية والليبرالية والمؤسساتية وحقوق الانسان والمساواة والحرية ودور القانون والديموقراطية والاسواق الحرة، على عكس غيره من العوالم او الثقافات التي لا تعرف قدر مفاخر الثقافة الغربية، والتي لا تزال تنظر بأعين العداء الى غريمها الناجح والصاعد. ولذلك فان الغرب (او الولايات المتحدة على وجه التحديد) يجب ان يكون مستعدا للتعامل عسكريا مع المخاطر الاتية من الحضارات المنافسة. واكثر هذه الحضارات تهديدا لهذا الغرب الاسلام والكونفوشية، فلو حدث ان اتحدت هاتان الحضارتان، فان اتحادهما يفرض على الفور تهديدا لوجود جوهر الحضارة. ويخلص هنتنجتون من ذلك كله الى ملاحظة مؤداها: "العالم ليس واحدا. والحضارات تجمع وتقسم النوع الانساني... والدم والعقيدة هما ما يوحدان الناس مع ما يمكن ان يحاربوا ويموتوا من اجله". وتلك خلاصة اصولية تماما، يمكن لاسامة بن لادن نفسه ان يوافق عليها.

هذا التحليل البسيط الذي قدمه هنتنجتون، لكن الملائم سياسيا، قدم غطاء مفيدا الى ابعد حد لصناع السياسة والايديولوجيات في واشنطون وغيرها. وكانت النتيجة النظر الى الاسلام بوصفه الخطر الاكبر، لا لشئ في واقع الامر الا لأن اغلب زيت العالم ينتج في ايران والعراق والمملكة العربية السعودية. وقد كان عمر الجمهورية الايرانية، في زمن كتابة هنتنجتون، اربعة عشر عاما، وكانت لا تزال مغادية لما اطلقت عليه " الشيطان الاعظم" وكانت قوة العراق - من ناحية موازية- قد تزايد تآكلها بعد زلزال حرب الخليج. اما المملكة العربية السعودية فقد ظلت ملاذا أمنا لاسباب معروفة. وفي الوقت نفسه، كانت " الحضارة الغربية" قد قامت بتنظيم موت بطئ لحوالي 300.000 طفل في العراق. تاكيدا لقيم التميز الكامنة في هذه الحضارة المهيمنة.

وليس من الضروري ان امضى في الرد على هنتنجتون، فقد تكفل طارق على بذاك على نحو متميز في كتابه. والأهم من ذلك ابراز البعد الاصولي الذي تنطوي عليه محاجته، والمركزية الامريكية المتطرفة التي تجسدها اطروحته ككل، الامر الذي جعل النظام العالمي الجديد منظورا اليه من منظور لا يرى سوى امريكا في المركز، وبقية العالم في الهامش، خصوصا العالم الذي تسعى امريكا الى تكبيله بالوان التبعية الجديدة، اقصد الى التبعية المناقضة لنزعة التنوع الخلاق.

ومن التوافقات الدالة - في هذا السياق - ان يتولى خافير بيريز ديكويبار الامين العام الاسبق للامم المتحدة رئاسة لجنة عالمية مستقلة للثقافة والتنمية لتقديم مقترحات عن الانشطة العالمية، القصيرة، والطويلة الامد، للوفاء بالمتطلبات الثقافية في سياق التنمية. وكان ذلك في نوفمبر 1992. وبدأت اللجنة عملها في ربيع 1993، وسط عالم مشحون بالوعود الموجبة من ناحية، ومشحون بالشكوك والامال المحبطة من ناحية مقابلة. وكان هذا الموقف المتعارض راجعا إلى ازدياد الامتزاج بين الشعوب بصورة غير مسبوقة، الامر الذي دفع الشعوب إلى أطر عريضة من التعاون والمشاركة. ولكن هذه الشعوب - من ناحية مقابلة - لم تجد في النظام العالمي الجديد (الذي صاغ ايديولوجيته الاصولية امثال هنتنجتون) ما يؤكد التوازن والاستقرار، خصوصا بعد ان تداعى النظام القديم القائم على الاستقطاب بين القوتين العظميين، ولم يكن انهيار احد قطبيه انتصارا للانسانية، فقد تحولت فكرة التقدم بلا حدود الى وهم في عالم الوفرة فيما يقول ديكويبار، وبدت انماط القيم في حالة تداع، وزادت الفجوة بين القادرين وغير القادرين اتساعا. وبدا واضحا ان المواجهة بين قطبي الحرب الباردة اخفت كما وافرا من التوترات المحلية والنزاعات حول الموارد التقليدية او حول المشاركة في الموارد الجديدة، وذلك على نحو سار جنبا الى جنب مع الاندفاع الى الهوية الذاتية، والمواجهات بين الطوائف القومية والدينية والعرقية، وغير ذلك من المتغيرات التي اخذت في تهديد التنوع الثقافي الضروري لرفاهية الجنس البشري.

وواصلت اللجنة عملها لاستكشاف القضايا الرئيسية للثقافة

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

والتنمية والقاء الضوء عليها، مقتنعة أن هذا النوع من العمل استهلال لنهج جديد من الوعي بحجم القضايا الثقافية التي تعوق التنمية البشرية. واقترن هذا النهج بتأكيد الكيفية التي تشكل بها الثقافة فكر البشر وتحكم سلوكهم، فالثقافة للجماعات البشرية هي الطاقة والروح، وهي الاعتراف بالتنوع والتعددية فيما يقول ديكويبار. وإذا كانت الثقافة وراءنا وحولنا كما يقول كلود لفي شتراوس، فعلينا - فيما يؤكد ديكويبار - أن نتعلم كيف نترك الفرصة لها كي تقودنا «لا للصدام بين الحضارات، بل للتعايش المثمر والعمل على التوفيق بين الحضارات». وكان المحور الذي يدور حوله عمل اللجنة من هذا المنظور هو «تنوعنا البشري» الذي صار عنوان «تقرير اللجنة العالمية للثقافة والتنمية».

ويلفت الانتباه أن اللجنة بدأت عملها في ربيع 1993، في السنة نفسها التي نشر فيها هنتنجتون مقاله المدوي، واستمرت اللجنة في العمل إلى سنة 1995، عندما أصدرت تقريرها «تنوعنا الخلاق» وسط الدوامة العالمية التي صنعها مقال هنتنجتون، وفي السياق الذي صدر فيه كتابه سنة 1996. ويبدو تقرير «تنوعنا الخلاق» بمثابة رد غير مقصود - من هذا المنظور - على ما يمكن أن تؤدي إليه نزعة الهيمنة التي ينطوي عليها كتاب هنتنجتون، خصوصا من حيث هو تمثيل للوازم العولمة التي انطوت على دعاوى المركزية الأوربية الأمريكية.

وبعد ثلاث سنوات فحسب من صدور «تنوعنا الخلاق»، يلقي الرئيس الإيراني السيد محمد خاتمي خطابه الشهير في اجتماع الجمعية العامة للأمم المتحدة، تحديدا في الحادي والعشرين من سبتمبر 1998، داعيا إلى حوار الحضارات ومؤكدا أهميته، فيبدو كما لو كان يلتقط الخيط الذي يصله بما سبق أن قاله خافيير ديكويبار، خصوصا حين ذهب الثاني إلى أن العالم لم يتعلم بعد كيف يحترم بعضه بعضا، وكيف تتعاون دول وتعمل يدا واحدة. وقد أدرك خاتمي أن العالم يعيش لحظة تاريخية تحتاج إلى حلول استثنائية وإلى إعمال فكر جديد لصياغة تساؤلات جريئة، وتقديم إجابات تقوم على خرائط عقلية جديدة. ولذلك يقدم خاتمي اقتراحا، يعرضه على الجمعية العامة، بأن يكون عام 2001 عام حوار للحضارات، قائلا ما نصه:

«أقترح، باسم جمهورية إيران الإسلامية، كخطوة أولى، أن تخصص الأمم المتحدة عام 2001 عاما لحوار الحضارات، تحقيقا لأمل جليل في أن يفضي هذا الحوار إلى تحقيق العدل الإنساني واستهلال الحرية الإنسانية.

إن من أكثر إنجازات هذا القرن جدارة قبول ضرورة الحوار ودلالته ورفض العنف، ودعم الفهم في المجالات الثقافية والاقتصادية والسياسية، وتقوية أسس الحرية والعدل وحقوق الإنسان. وإن تأسيس التمدن وتقويته، سواء على المستوى الوطني أو العالمي، يعتمد على الحوار بين المجتمعات والحضارات بما يطرح الآراء والميول والتوجهات المختلفة. وإذا كرست الإنسانية كل جهودها، على أعتاب القرن الجديد والألفية الثالثة، لتأسيس الحوار أو جعله مؤسساتيا، وإحلال النقاش محل العداء والمواجهة، فإنها تترك ميراثا لا نظير لقيمته لصالح أجيال المستقبل».

وقد صدر عن الجمعية العامة قرار ترحيب بالمسعى الجمعي للمجتمع الدولي لتعزيز التفاهم خلال الحوار البناء بين الحضارات على أعتاب القرن العشرين والألفية الثالثة: وعبرت الجمعية العامة عن تصميمها الحاسم على تسهيل الحوار بين الحضارات ودعمه، مقررة إعلان سنة 2001 سنة الأمم المتحدة لحوار الحضارات. ودعت الجمعية العامة الحكومات ومنظمات الأمم المتحدة، مثل منظمة الثقافة والتربية والعلوم، وغيرها من المنظمات الدولية المعنية والمنظمات غير الحكومية لوضع وتنفيذ برامج ثقافية وتعليمية واجتماعية لتعزيز مفهوم الحوار عبر الحضارات، متضمنة تنظيم المؤتمرات والحلقات البحثية ونشر المعلومات والمواد البحثية حول الموضوع، وإبلاغ السكرتير العام بأنشطتها.

وانطلاقا من ذلك، اختار السكرتير العام للأمم المتحدة مجموعة من كبار المثقفين الذين يمثلون أقطار العالم المختلفة لإعداد تقرير يحمل وجهة نظر الأمم المتحدة في الموضوع، وضمت اللجنة أحمد كمال أبو المجد من مصر، ولورديس أرزيب من المكسيك، وحنان عشراوي من فلسطين، وروث كاردسو من البرازيل، وجاك ديلور من فرنسا، وليزى جيلب من الولايات

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

المتحدة، ونادين جورديمر من جنوب إفريقيا، والأمير الحسن بن طلال من الأردن، وسيرجى كابيتزا من روسيا، وهاياو كاواى من اليابان، وتومي كو من سنغافورة، وهانز كونج من سويسرا، وجار ماشيل من موزنبيق، وجياندو مينكوبيكو من إيطاليا الذي جعله السكرتير العام ممثله الخاص في اللجنة، وأمارتاريا سن من الهند، وسونج جيان من الصين، وديك سبرنج من أيرلندا وتو ومينج من الصين وريتشارد فون فيزاكر من ألمانيا وجاويد ظريف من إيران. وواصلت اللجنة عملها إلى أن فرغت واكتمل التقرير الذي حرره جياندو مينكوبيكو. وصدر بعنوان «عبور الانقسام» Crossing the Divide في العام الماضي. وكان ذلك بعد شهر واحد من أحداث سبتمبر التي كانت جريمة بشعة من جرائم الأصولية الموجهة ضد الإنسانية كلها، وتجسيدا لا مثيل لفظاعته للممارسة الأصولية في أقسى وأقصى درجات عنفها على مستوى صدام الحضارات. وهو الأمر الذي أدركه طارق علي الذي يواجه ما قيل في وصف كارثة الحادي عشر من سبتمبر التي انتهكت حرمة أمريكا للمرة الأولى منذ سنة 1812، وقادت إلى تفسيرات مغالية، سواء من حيث النظر إليها بوصفها تهديدا مفاجئا يتحدى القرن الحادي والعشرين، أو النظر إليها بوصفها حدثا له ابعاد غير مسبوقة، ونقطة تحول جديدة في التاريخ.

ويخالف طارق هذه التفسيرات، ذاهبا إلى أن ما شاهدناه هو عودة للتاريخ في شكل مرعب، برموز دينية تؤدي دورا في كلا الجانبين. وشعارات «الانتقام الإلاهي»، «الله معنا»، و«بارك الله أمريكا». و«الحرب ضد الإرهاب» تمثيل صدام أصوليات، صدام يواجه فيه الديني الامبريالي. كل طرف منها له ملامحه التي تنتسب إلى زمنها. لكن أحدهما يلجأ إلى استخدام لا يعرف الحياة لقوى عسكرية لا مثيل لها. أو نظير، بينما ثانيهما يقوم على نزعة التطرف مهدفة بعناية. الطرف الثاني نتاج اليأس. والطرف الثاني امبرطورية، ترعبنا قدرتها على الذهاب إلى الحرب بمكانتها في العالم.

من المؤكد أن كتاب «عبور الانقسام» لا ينطلق من التفسير الماركسي الذي قدمه طارق علي لكارثة الحادي عشر من سبتمبر، خصوصا حين يؤكد أن هذه الكارثة دلالة على اصطدام اصولية دينية (تنتسب الى الاسلام) باصولية امبراطورية جديدة، تنتسب الى احدث اشكال التعصب الراسمالي المتجسدة في نزعة العولمة، او نزعة المركزية الامريكية التي صاغ هنتنجتون رؤيتها الايديولوجية في كتابه «صدام الحضارات» - اقول المؤكد ان كتاب «عبور الانقسام» لا ينطلق من هذا التفسير وإنما ينطلق من نقطة مغايرة، مؤداها أن أحداث الحادي عشر من سبتمبر أكدت أهمية الحوار العابر لكل أنواع الحدود، وان ضحاياه الابرياء مع غيرهم من الذين تعذبوا بوحشية على امتداد العالم يجعلون المؤمنين بحوار الحضارات أكثر إصرارا على مواصلته سعيا وراء زمن جديد يخلو من الفظائع التي تنتج عن أفعال أعداء حوار الحضارات.

وتلك هي النقطة التي يبدا منها كوفي عنان السكرتير العام للامم المتحدة، حيث يؤكد في مقدمة «عبور الانقسام» ان الحوار بين الحضارات قديم قدم الحضارات نفسها، ولكن الحاجة إليه اليوم، اصبحت أكثر إلحاحا من ذي قبل. ان الأفراد الذين يعيشون في خوف مفتقدين فهم الثقافات الأخرى أقرب إلى اللجوء لأفعال الكراهية والعنف والتدمير ضد «عدو» متخيل. أما أولئك الذين يتعرضون لثقافات الآخرين ويتأثرون بها، أو يعرفونها خلال الاتصال الذي يعبر الانقسامات الثقافية، فهم اقرب الى رؤية التنوع بوصفه قوة، كما انهم اقرب الى الاحتفال به بوصفه نعمة.

ويؤكد كوفي عنان ان عمليات الهجرة والاتصال والارتحال قربت اليوم، على نحو غير مسبوق، بين الاجناس والثقافات والاعراق المختلفة . ولم يحدث من قبل ان فهم الناس انهم يتشكلون بواسطة العديد من الثقافات والمؤثرات، وإن الجمع ما بين المحلي والاجنبي يمكن ان يكون مصدر معرفة قوية وبصيرة نافذة. ويمكن للناس، بل إن عليهم، أن يفخروا بدينهم الخاص أو ميراثهم الحضاري، ولكن عليهم – في الوقت نفسه – الاهتمام بما هم عليه دون كره بما ليسوا عليه.

ولا يتحقق هذا الهدف بالبدء من فراغ، فيما يقول عنان، فهناك قيم عامة تشترك فيها الانسانية عبر القرون، والامم المتحدة نفسها تاسست على الايمان بأن الحوار يمكن ان ينتصر على النزاع، وان التنوع نعمة نحتفى بها، وأن أمم العالم تتحد

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

بانسانيتها أكثر وأكثر مما تنقسم بهوياتها المنفصلة، ومن هذا المنظور، يمكن النظر إلى مبادئ ميثاق الأمم المتحدة والإعلان العالمي لحقوق الإنسان بوصفهما قوة دفع للإنسانية كلها.

ويلفت الانتباه ان تقديم كتاب «عبور الانقسام» وهو بعنوان «الوحدة والتنوع والامل» - يبدأ من النقطة التي انتهى اليها كل من فوكوياما وهنتنجتون لينقضها، مؤكدا ان التاريخ لم ينته والحضارات لم تصطدم حتى بعد الحادي عشر من سبتمبر. صحيح ان المؤسسات والاوطان والمجموعات والافراد تواجه اتجاهين متضادين. هما : نزعة العولمة ونزعة المحلية. لكن في حين ان العولمة في العلم والتكنولوجية وادوات الاتصال الجماهيري والتجارة والتموين والسياحة والهجرة والجريمة والمرض تقدمية في مدى سرعتها ودرجتها، فان تغلغل الهويات المحلية، وتعمقها بمصطلحات العرقية واللغة والارض والدين، امر يبرزها بوصفها قوة اساسية في عصرنا. ولذلك فان خصائص التحديث تكتسب دلالة كوكبية. وفي الوقت نفسه، فان قوة التقاليد يتزايد دورها فعليا في تكوين العالم الحديث. ويدفعنا الوجود المشترك والتفاعل المتبادل بين نزعة العولمة والنزعة المحلية والحضور المستمر للتقاليد، في العالم الحديث، إلى أن نتحرك إلى ما بعد العقلية البسيطة لـ «أما هذا أو ذاك».

ويؤكد التقديم الذي يرى في العولمة رأيا مخالفا لما يراه الكثيرون، ومنهم كاتب هذه الورقة، أن أحداث العالم في العقد الأخير أوضحت عدم ملاءمة بعض النظريات التي ارتبطت باوائل التسعينيات. والاشارة في ذلك واضحة إلى فوكوياما وهنتنجتون، خصوصا حين يؤكد التقديم ان ثنائية «الغرب وبقية العالم» التي انطوت عليها اطروحة «نهاية التاريخ» و«صدام الحضارات» ثبت أنها بالغة التبسيط. ودليل ذلك، على سبيل المثال، الحرب بين أذربيجان وأرمينيا، تلك التي يمكن اعتبارها للوهلة الاولى مثالا جيدا على صدام الحضارات، ففي النهاية كل دولة تعتقد في دين مغاير لدين الأخرى. ولكن عندما تطور الصراع، فإن كل دولة وجدت حلفاء لها في المعسكر «الحضاري» المناقض، وهو موقف يستمر في السنوات الاخيرة، حتى بعد أن خمدت الصراعات المسلحة. وتقدم كوسوفو والبوسنة وفيتنام أمثلة مؤثرة على وجود تحالف يعبر الانقسام.

ويصل التقديم الى قرب نهايته مع تأكيد أن قوة التضاد بين «ما نملكه» و«ما لا نملكه» على كل مستويات التجربة الانسانية - تجارب الفرد والأسرة والمجتمع والوطن والعالم - تغذى مزاجا منتشرا من عدم اليقين، بينما سرعة التغير وسهولته تقوى عدم القدرة على التكيف، ومن ثم تثمر التعصب والتطرف والتحيز- بكلمات أخرى، كل ما يذكر بالاقصاء، وعقلية "إما هذا أو ذاك" وعقلية "نحن" و"هم" المألوفة لنا جميعا).

وينتهي التقرير بتأكيد أن التنوع معطى، قانون من قوانين الطبيعة تشارك فيه كل الأنواع، حيث يتشابه الانساني وغير الانساني، فالناس عبر التاريخ ظلوا يتجمعون في مجموعات وقبائل وأوطان. وقد أصبح ذلك واضحا عندما بدأ الناس يواجهون أنفسهم بأعداد أكبر للاتصالات ومعرفة اختلافاتهم. وليست المشكلة في حقيقة التنوع نفسه، وإنما في ادراك التنوع بوصفه خطرا، مع أنه ليس كذلك والدليل البسيط على ذلك موقف ديانات مثل الاسلام من معنى التنوع، خصوصا في الآيات القرآنية التي تؤكده من مثل :

" يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا " الحجرات 13.

ما موقفنا من قضية حوار الحضارات بعد هذا التأصيل؟ أتصور أنه لا بد يكون موقف الدعم، ما ظل حوار الحضارات من منطلق التنوع البشري الخلاق أولا، وبحثا عن أفق متوازن للتفاعل بين العام والخاص، العالمي والوطني ثانيا، وقائما على الاعتراف بالآخر وحقه في الاختلاف والتميز بخصوصيته ثالثا، وداعما لقيم العدل الاجتماعي وآفاق الحرية الفكرية والابداعية رابعا. ولن يتحقق ذلك الا بشروط على رأسها أن يكون كل طرف من أطراف الحوار مسلما بأنه لا يمتلك الحقيقة المطلقة، مؤمنا أن المعرفة نسبية لا تكتمل الا بالتفاعل مع الاخرين، ويعني ذلك التسليم بنوع من التكافؤ العقلي بين الأطراف المتحاورة، وعدم تسلل نزعات عرقية أو تحيزات استعلائية الى الحوار. وإذ يؤكد هذا النوع من التكافؤ العقلي سلامة اتجاهات الحوار، على امتداد مجالاته

ومستوياته، فإنه يضيف الى استقلال الحوار من حيث هو عملية خلاقة، لا تبدأ من نقطة رد الفعل السلبي أو المتابع لأوامر الكبار وشروطهم، وإنما من منطلق الرغبة في مجاوزة شروط الضرورة على مستوى الذات ومستوى الآخر في الوقت نفسه.

ومن هذه الشروط أن يكون كل طرف مستعدا لنقد نفسه أولا، وتأسيس فكر التنوع الخلاق في بلده قبل الحوار عنه مع الغير، فمن الواضح أن القوى الداخلية التي تعوق امكانات الحوار بين الحضارات لا تقل ضراوة عن القوى الخارجية، ولا نزال نرى في عالمنا أن التهديد الدائم للاستقرار مصدره الصراعات العنيفة داخلا الدول وليس فيما بينها. وهناك حاجة ماسة لدعم قوانين حقوق الانسان في العالم فأكبر المشكلات تأتي من داخل الدول، إما بسبب الصراعات العرقية أو اجراءات القمع التي تمارسها الحكومات كما أن الظروف التي تؤدي الى الطغيان والعنف ومخالفة حقوق الانسان في الداخل سرعان ما تؤدي الى البحث عن أعداء في الخارج. وتزداد رغبة الحكومات القمعية في تصدير مشكلاتها الداخلية، كما حدث في غزو الاتحاد السوفيتي لكل من المجر وتشيكوسلوفاكيا بعد استخدام القمع في الداخل، كما حدث في رفض حكومات جنوب أفريقيا منح الاستقلال لناميبيا.

هذا الوضع يؤكد أنه لا امكان للحوار مع الغير الا اذا بدأنا الحوار مع الذات، وكنا مستعدين له، ومستعدين لمواجهة أعداء الحوار الذين ينفون المختلف، ويقومون بتصفية المغاير. ولاشك أن كل نجاح على مستوى الحوار الداخلي يؤدي الى تعزيز امكانات الحوار على المستوى الخارجي.

ومن المؤكد أن حوار الداخل لم يكتمل الا اذا سلمت الأطراف المتصارعة أو المتعارضة أنه لاواحد منها يمتلك الحقيقة المطلقة، أو أنه على صواب مطلق، فالمرونة في تقبل الآخر، والنظر الى الاختلاف بوصفه قانون الطبيعة، والتسامح ازاء المغايرة، وإدراك أهمية الخلاف، كل ذاك يعزز امكانات الحوار.

وتكتمل هذه الامكانات في تقديري بالقدرة على نقد الذات قبل نقد الآخر، ومن ثم تعرية العناصر الأصولية الموجودة في الثقافة والمعززة لرفض الحوار، والمقترنة بنزعة انغلاق لا تتردد في استبعاد المغاير واستئصال المخالف، وتحتاج هذه التعرية الى شجاعة التصدي الهادئ، والمجادلة العقلانية، والبراهين المقنعة. ولابد من أن أؤكد – في هذا السياق – أن الأصولية صفة ملازمة لنزوع الانغلاق التي تتعزز في كل حضارة أو ثقافة نتيجة شروط تاريخية بعينها. ولذلك فإن مقاومة الأصولية في الثقافة المحلية لا يقل أهمية عن مقاومتها، وتعريتها، في كل ثقافة يمكن أن تدخل معها في حوار.

ويعني ذلك أن حوار الحضارات لا يحدث بين حضارات مطلقة، أو بين ثقافات على سبيل الاجمال وإنما يتم بين تيارات متقاربة فكريا أولا، أو باحثة عن هدف مشترك ثانيا. وعماد هذا النوع من الحوار بين التيارات المؤسسات البحثية، ومجموعات المثقفين الذين يؤمنون بأهمية الحوار لمستقبل البشرية.

ولا معنى لحوار الحضارات دون مشروع متعين، يبدأ منه الحوار ويضيف اليه على كل المستويات مقتحما المشاكل بعقلية مفتوحة تسعى الى رسم خرائط جديدة لبشرية واعدة.

ولا شك أن تزايد حدة الهوة بين دول الشمال والجنوب تفرض عائقا ممكنا من عوائق الحوار، وتؤكد صعوبة الحوار المتكافئ بين الحضارة الأوربية العلمية التكنولوجية والحضارات التقليدية في العالم الثالث، لكن صعوبة الحوار المتكافئ لا تعني استحالته، كما أن الحوار نفسه لا يتم بين كل " الحضارة" أو " الثقافة " التقليدية في بلد من بلدان الجنوب وكل " الحضارة " أو " الثقافة " المناظرة في بلد من بلدان الشمال، وإنما يدور الحوار بين تيارات متناظرة، تجمع بين دعاة التنوع الخلاق في بلدان الشمال وما يناظرهم من تيارات مدنية مستنيرة، تسعى الى مقاومة جمود ثقافتها التقليدية الغالبة، في بلد الجنوب، وترى أن هذه المقاومة تدعم حوارها مع غيرها، كما ترى في الحوار نفسه دعما لمواقفها في صراعها مع التخلف.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

مستقبل ثقافة السلام في ظل المتغيرات الراهنة

أحمد يوسف أحمد(*)

تقول الجملة الأولى من ميثاق اليونسكو : «لما كانت الحروب تتولد في عقول البشر، ففي عقولهم يجب أن تبنى حصون السلام»، وهي عبارة ذات دلالة عميقة بقدر ما تذكرنا بأن أي جهد لبناء سلام حقيقي لا يمكن أن يكتمل دون بعد ثقافي، غير أن فهمها على نحو خاطئ يمكن أن يحرم هدف بناء السلام من ثمرة الجهود الثقافية المواتية له، بل قد يمثل - أي هذا الفهم الخاطئ - عائقًا أمام تحقيق السلام، ومعولاً يساهم في هدم ما تحقق منه.

ولقد مثل الوطن العربي ساحة اختبار لجهود نشر «ثقافة السلام» بالتوازي مع جهود تسوية الصراع العربي-الإسرائيلي الذي يمثل واحدًا من أعقد الصراعات وأكثرها دموية في عالمنا المعاصر، ولا شك أن الشعوب العربية كانت وما تزال في أمس الحاجة لتلك الجهود إن كان لها أن تساعد على اجتثاث عوامل الصراع الذي دفعت ثمنه غاليًا، وتغرس بالمقابل سلامًا عادلاًيعينها على الوفاء بمتطلبات التقدم من أجل الرخاء.

وتزعم هذه ا لورقة الموجزة بشكل صريح أن الجهود الرامية إلى نشر ثقافة السلام في الوطن العربي قد واجهت منذ البداية معوقات حقيقية من ناحية، وأنها تتعرض الآن لنكسة خطيرة من ناحية أخرى.

1 - ثقافة السلام بين النهج الخاطئ والواقع المحبط

لم تكن المعوقات التي واجهتها جهود نشر ثقافة السلام في الوطن العربي راجعة إلى بنية ثقافية عربية ترفض الآخر وتحبذ الصراع معه، فالواقع أن الثقافة العربية وإن تضمنت من القيم ما يحضّ على القتال دفاعًا عن ظلم وقع إلا أنها في الوقت نفسه لا تسعى إلى قتال ما لم يقع مثل هذا الظلم، فضلاً عن أنها تجنح إلى السلام إن جنح العدو إليه، ولا تهدف هذه الورقة إلى التعمق في تحليل موقع السلم مع الآخر في الثقافة العربية، فهو أمر قد يثير جدلاً واسعًا ليس هذا موضوعه، غير أن الإشادة تبقى واجبة بعيدًا عن مثل هذا التحليل الثقافي إلى أن النزوع الأصيل نحو السلام والتسامح في الثقافة العربية هو الذي جعل الشعوب العربية تتعامل مع مستعمريها السابقين على نحو طبيعي يكشف عن درجة عالية من التسامح مع الماضي الاستعماري بمجرد أن واقعة الاستعمار قد انتهت وحقيقة الاستقلال والتعامل الندي قد تبلورت، ولست واثقًا من ثم أن هذا الماضي الاستعماري ـ كما يرى البعض ـ ما زال يمثل عقبة في طريق الحوار العربي - الأوروبي - يتعين علينا اجتيازها إن أردنا لهذا الحوار الاستمرار والنجاح.

وإذا أردنا تأكيد الانطباع السابق بشواهد تجريبية فإن مجرد انتهاء الاحتلال البريطاني العسكري للأراضي المصرية في 1956، وكذلك انتهاء ملابسات أزمة وعدوان السويس في العام نفسه قد أفضى لاحقًا وعلى نحو تدريجي إلى تفاعلات طبيعية للغاية بين المصريين والبريطانيين سبقت العودة إلى الوضع الطبيعي في العلاقات السياسية الرسمية بين مصر وبريطانيا. وينطبق هذا التحليل على نحو أشمل وأوضح فيما يتعلق بموقف الشعوب العربية من فرنسا بمجرد انتهاء الحقبة الاستعمارية

(*) مفكر وباحث، مدير معهد البحوث والدراسات العربية بالقاهرة.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

الفرنسية في الوطن العربي عامة والجزائر خاصة، وبرز النهج الديجولي الذي أبدى تفهما واضحا للمصالح والحقوق العربية كما جسدتها الحركة القومية العربية في الستينات.

لا يمكن أن ترّد المعوقات التي صادفت جهود نشر ثقافة السلام في الوطن العربي إذن إلى خلل بنيوي ما في الثقافة العربية، وإنما يمكن أن تفسر في ضوء عدد من الأسباب لعل أهمها سببين : الأول يتعلق بالنهج الذي اتبع في محاولات الترويج لها وغرسها في العقل والوجدان العربيين، والثاني يتصل بالعلاقة بين ما هو ثقافي وما هو سياسي.

أما عن النهج فقد ساد الانطباع في أوساط النخب الفكرية والسياسية العربية بأن ما يجري بشأن محاولات نشر ثقافة السلام أقرب إلى عمليات غسيل المخ منه إلى بناء ثقافة السلام، وهي عمليات لا يستثنى منها طفل في مدرسة أو واعظ في بيت من بيوت الله أو مثقف أو صاحب رأي في صحيفة، وبموجب عملية غسيل المخ هذه يبدو وكأن المطلوب هو محو مرحلة من تاريخ العرب في صراعهم مع اسرائيل، وليس التحليل الموضوعي للصراع الذي يفسر نشأته وتطوره وأثاره المدمرة، واتجاهه الحتمي من ثم - أو المرغوب منه على الأقل - نحو التسوية إن لم يكن الحل، وتبدو خطورة نهج غسيل المخ والمحو التاريخي بدرجة أكبر على ضوء السبب التالي الذي ينبثق من الواقع، والذي يجعل الحديث عن السلام في ظل استمرار الصراع وتفاقمه مدعاة للفصام الثقافي، وليس لتعزيز السلام، وخطرًا على الأمن العربي ينجم عن التناقص بين صراع يتفاقم على أرض الواقع ومحاولة لإلغاء إرادة الدفاع عن الذات في الوعي العربي.

ولقد تفاقمت الريبة العربية من هذا النهج على ضوء ما تبيّن لها من أن بعض المناهج التعليمية التي طالتها يد ثقافة السلام، قد عانت من تهميش الحديث عن القضية الفلسطينية والعروبة، والتركيز على تحسين صورة إسرائيل وتفادي الحديث عن أية خبرة صراعية سابقة معها في الوقت الذي برهن عدد من الدراسات على أن صورة العرب لم تتغير في برامج التعليم الإسرائيلية، فهم وعلى الرغم من انخراطهم في عملية التسوية وقبولهم بوجود إسرائيل ما زالوا في إطار تلك البرامج متخلفين وفوضويين وغير ديمقراطيين ... إلخ، وحتى لو جرى تشكيك ما في نتائج هذه الدراسات ومدى دقتها فإن تصريحات اسرائيلية رسمية وغير رسمية لمسؤولين سياسيين وقيادات دينية، وبصفة خاصة منذ عاد اليمين إلى الحكم في 1996، قد تكفلت بتأكيد الانطباع لدى العرب بأن العمل من أجل نشر ثقافة السلام يعاني بدوره من ازدواجية المعايير.

ولا يقل السبب الثاني الذي يفسر المعضلة التي واجهتها جهود نشر ثقافة السلام في الوطن العربي أهمية عن السبب الأول، ويرتبط هذا السبب الثاني بالعلاقة بين ما هو ثقافي وما هو سياسي، أي بعلاقة القيم السياسية بالواقع، ومن ثم بالنهج الممكن اتباعه لغرس وبلورة منظومة ثقافية تنطوي على قيم جديدة، فالقيم لا يمكن أن تستقر ما لم تكن تعبيرًا عن تفاعلات تجري على أرض الواقع. صحيح أن جهود غرس هذه القيم وتعزيزها يمكن أن تساهم في تطوير الواقع إلى الأفضل بدرجة أو بأخرى، لكن مثل هذا الإنجاز لا يمكن أن يبقى مستندًا إلى الأساس الثقافي وحده بعيدًا عن التفاعلات الواقعية، فالقيم - في أحد معانيها - تعهدات يلتزم الناس باحترامها، وهي ليست محل مساومة أو تأويلات وتفسيرات حسب مصلحة كل طرف. من هنا عانت جهود نشر ثقافة السلام في الوطن العربي من فجوة مصداقية خطيرة على ضوء السياسات الإسرائيلية الفعلية.

لقد قامت مصر بدور طليعي في محاولة بناء سلام عادل منذ رحلة السادات إلى القدس في 1977، وأثمر هذا الدور في حينه أول معاهدة سلام عربية بين مصر وإسرائيل، وحاول الرئيس أنور السادات أن ينشر فكرة أن حرب أكتوبر 1973 هي أخر الحروب بين العرب وإسرائيل، وتطلعت قطاعات من الجماهير والنخب العربية إلى مستقبل يسوده السلام والرخاء على الرغم من الريبة والتشكك الواضحين اللذين قابلت بهما قطاعات أخرى جنبًا إلى جنب مع الغالبية الساحقة للجماهير والنخب العربية تلك التطورات في ذلك الوقت، وبدأت أجيال من الأطفال والشباب المصريين تنشأ في ظل الحديث عن السلام لا الحرب. وفي غمار هذا كله وقع

العدوان الإسرائيلي على لبنان في 1982 والمجازر التي ارتبطت به ليفيق الحالمون بالسلام العادل على هذا الواقع الكئيب، ويكسب القائلون بأن اسرائيل ليست مهيأة بعد لمثل هذا السلام جولة هامة، وتأكد هذا التطور مع الوحشية التي واجهت اسرائيل بها الانتفاضة الفلسطينية السلمية في أواخر ثمانينات القرن العشرين.

ثم مثلت اتفاقيات أوسلو 1993 على الرغم من كل ما وجه إليها من انتقادات أملاً جديداً في السلام كانت أهميته أنه في تلك المرة لم يكن مرتبطًا بالمصريين وحدهم وإنما بالشعب الفلسطيني الذي مثل الضحية الأساسية للصراع العربي - الإسرائيلي، وحملت التقارير فيما بعد أن الأطفال والصبية الفلسطينيين الذين رشقوا الجنود الإسرائيليين لسنوات بالحجارة كرمز لرفض الاحتلال والسعي إلى استعادة الحقوق، قد ودعوهم بالورود وهم يغادرون المدن الفلسطينية التي انطبقت عليها عملية إعادة الانتشار، غير أن الانقلاب الإسرائيلي على نهج أوسلو اعتبارًا من وصول اليمين إلى الحكم في 1996 قد نسف هذا كله حتى وصلنا إلى الوضع الراهن الحالي.

2 - ثقافة السلام في ظل الوضع الراهن : من المعضلة إلى النكسة

لا شك أننا بموجب التطورات الأخيرة اعتبارًا من سبتمبر وحتى الآن قد انتقلنا من مرحلة المعوقات التي واجهتها جهود نشر ثقافة السلام إلى مرحلة النكسة الهائلة التي عانت منها تلك الجهود، ففي السنوات القليلة الماضية تفاعلت متغيرات اقليمية مع أخرى عالمية لكي تحدث تدهورا خطيرًا في واقع الصراع العربي - الإسرائيلي : من ناحية وصل مسار أوسلو إلى طريق مسدودة بعد أن انقلب الحاكم في اسرائيل عليه اعتبارًا من 1996 واستبدل بنهج المرحلة الانتقالية والحل النهائي الذي انطوت عليه اتفاقية أوسلو نهجا يقوم على تقديم ضربة هزيلة من الأفكار التي تمثل حلا نهائيا للصراع من وجهة النظر الإسرائيلية يتعين على الفلسطينيين أن يقبلوه إذا أرادوا استمرار التمتع بثمار المرحلة الانتقالية لأوسلو. هكذا فعل ناتانياهو ومن بعده باراك إلى أن جاء شارون في 2001 بمفهوم واضح وسياسة صريحة ينسف بها أوسلو نسفا.

ونتيجة لهذا كله تفجرت انتفاضة الأقصى في 28 سبتمبر 2000 كتعبير عن الرفض الفلسطيني لهذه الحلول الهزيلة والرغبة في رفع تكلفة الاحتلال الإسرائيلي بما يدفع الساسة الإسرائيليين إلى إعادة حساباتهم في اتجاه القبول بالمطالب الفلسطينية المعتدلة، ووصل القمع الإسرائيلي لهذه الانتفاضة إلى آفاق غير مسبوقة من استخدام العنف دون تمييز، وهو ما ولّد بدوره أسلوب العمليات الاستشهادية الذي اكتملت معه الحلقة المفرغة من منظور ثقافة السلام.

في هذا السياق وبعد حوالي عام من تفجر الانتفاضة الفلسطينية وقعت أحداث 11 سبتمبر 2001 في الولايات المتحدة الأمريكية وهي أحداث عززت اتجاه السياسة الأمريكية إلى السعي نحو استقطاب دولي جديد بين قوى الخير، وقوى الشر، وهو استقطاب عانى منه العرب بصفة عامة نظرًا للخلاف المبين بين المفهوم الأمريكي والمفهوم العربي للإرهاب، إذ أنه بموجب المفهوم الأمريكي ليس هناك عنف شرير وآخر طيب، وهكذا صنفت كافة فصائل المقاومة الفلسطينية ضمن معسكر الإرهاب بغض النظر عن تبنيها أسلوب العمليات الاستشهادية من عدمه، وأعطيت اسرائيل الضوء الأخضر لكي تقدم على مذابح ضد الفلسطينيين ذكرت العرب بما وقع في 1948.

وزادت الأمور سوءًا برؤية الرئيس الأمريكي الأخيرة للتسوية التي أعلنها في شهر يونيو الماضي (2002) والتي وضعت الصراع العربي - الإسرائيلي في سياق الحرب ضد الإرهاب، واعتبرت أن المعوق الرئيسي أمام تسوية الصراع هو الإرهاب الفلسطيني الذي تتواطأ السلطة الفلسطينية معه، ومن ثم فإن الحل يكمن في تغييرها، وإلى أن يتم هذا سوف تجد إسرائيل دائما مبررًا للدفاع عن نفسها ضد هذا الإرهاب.

في مثل هذا المناخ الذي يكشف على نحو صارخ التماهي بين السياساتين الأمريكية والإسرائيلية تشيع مشاعر الظلم والإحباط

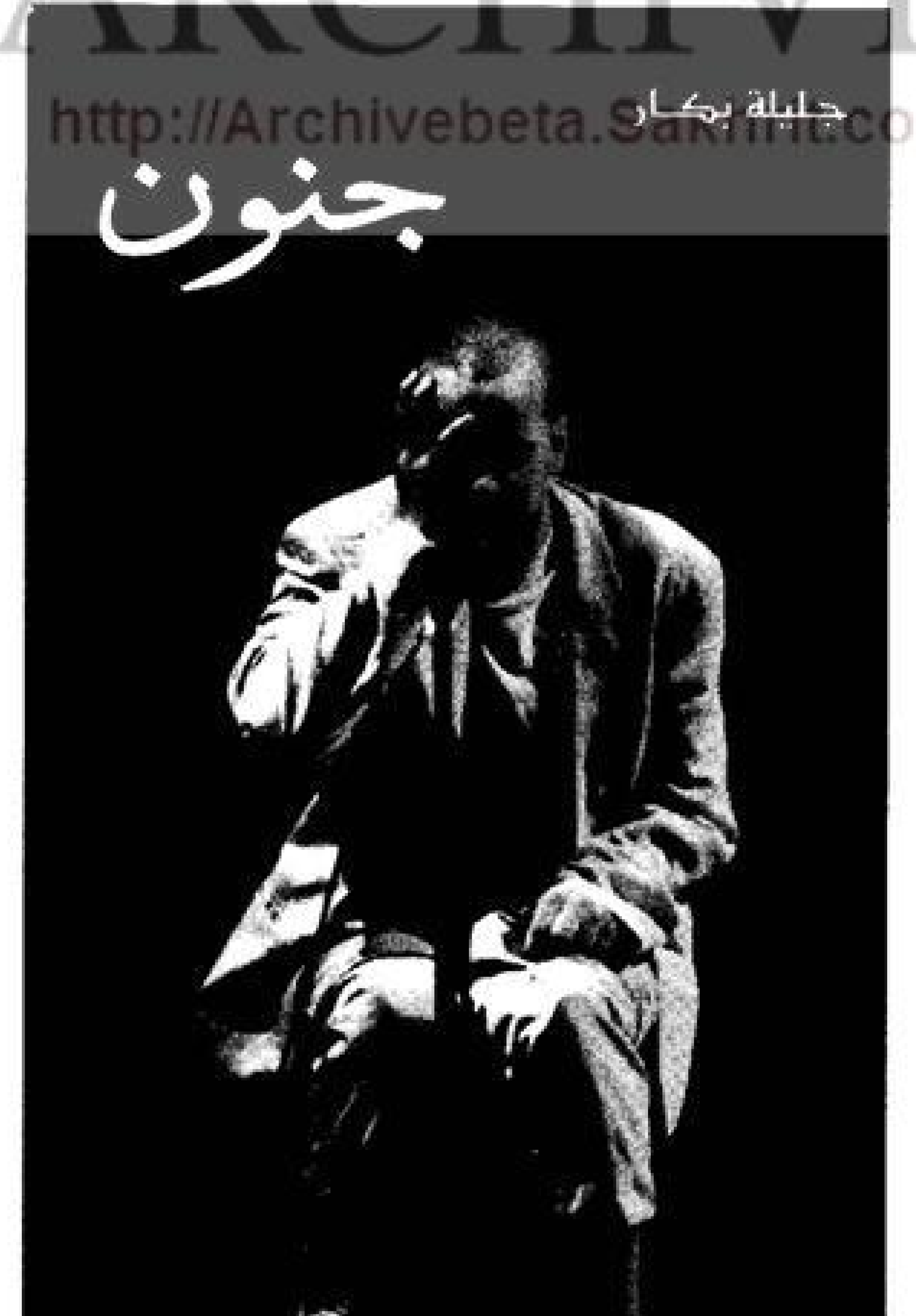
ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

في الأوساط العربية وهي مشاعر لا يمكن أن تمثل بيئة مواتية للعمل من أجل نشر ثقافة السلام بل هي تفضي على العكس إلى مناخ من التشدد إن لم يكن التطرف. مناخ تزدهر فيه ثقافة الاستشهاد دفاعا عن الحقوق المشروعة طالما أن النظام العالمي ومعايير الشرعية الدولية غير قادرة على هذا. مناخ تنشأ فيه أجيال جديدة من الأطفال على مفردات الصراع العربي - الإسرائيلي ولعنته، وتعود أجيال من الشباب إلى المفردات ذاتها واللغة نفسها بعد أن كانت قد حلمت يوماً بسلام عادل. مناخ تستنفر فيه كل قوى الدفاع عن الذات وعن القيم في وجه ما يبدو أنه محاولة للإملاء من مركز النظام العالمي الراهن على أجهزة الإعلام ونظم التعليم ودور الريادة في الوطن العربي.

الخاتمة

ليس التحليل الوارد في هذه الورقة بالتأكيد دعوة لتنشيط الجهود الرامية إلى نشر ثقافة السلام في الوطن العربي، وإنما هي دعوة للتأمل في نهجها المعيب السابق وفيما يجري على الأرض من تطورات معاكسة لهذه الجهود ومدمرة لها، وذلك بما يساعدنا على ترشيد هذه الجهود و توجيهها الاتجاه الصحيح. وهي ليست دعوة غريبة عن دروس مستفادة من جهود نشر ثقافة السلام في مناطق أخرى من العالم، وإن يكن في سياق مختلف، فقد اكتشف أصحاب هذه الجهود أن تأثيرها يزداد عندما يرتبط بتنفيذ برامج لصالح الفئات المضطهدة، وأن نجاحها يتطلب إجراء تغييرات تتجاوز الجهود الثقافية وحدها. وإذا طبقنا هذه الخبرات المقارنة ذات السياق المختلف على حالة الصراع العربي الإسرائيلي تبدو النتيجة واضحة : لا يمكن لجهود نشر ثقافة السلام أن تنجح ما لم ترتبط بالحد الأدنى من السعي إلى تأسيس سلام قائم على العدل، أو على الأقل حد أدنى منه، وبدون هذا السعي سوف تبقى هذه الجهود معلقة في الهواء معرضة للانتكاس إن لم يكن الاضمحلال والزوال.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com



"التعليم العالي" فضاء أمثل للحوار بين الثقافات

حسين الواد(*)

يستدعي عنوان هذه الكلمة في صيغته الاستفهامية شيئا من التوضيح. فهو يوحي، أول ما يوحي ، بأن «التعليم العالي» كان، على الحقيقة فضاء من بين فضاءات أخرى للحوار بين الثقافات. وفي هذه الحالة يكون السؤال في آخره متجها إلى صيغة التفضيل «أمثل» ما إذا كان يجوز إسنادها إلى هذا الفضاء.

ثم انه يوحي، متى نزلناه في الحاضر سياقا له متسما بشروع تكنولوجيا المعلومات في غزو العالم غزوا منهجيا جارفا، بأن «الحوار» مقبل على عهد يتراءى مختلفا عما عرفت البشرية من عهود. و في هذه الحالة فإن التساؤل يتجه إلى مدى إمكان الاستمرار في اعتبار التعليم العالي فضاء أمثل للحوار بين الثقافات.

سنهتم استنادا إلى موقعي الاستفهام بما إذا كان «التعليم العالي»، في العهود الماضية، فضاء أمثل للحوار بين الثقافتين العربية والغربية وما إذا كان سيظل كذلك في عصر الانفجار الإعلامي.

ومما يبدو في صياغة العنوان محتاجا إلى توضيح عبارة «التعليم العالي». فإلى أي حد يستقيم إطلاق مصطلح حديث على واقع سابق لظهوره؟ أليس أن في هذا «إسقاطا» ينبغي أن تتجنبه الدراسات؟

هممنا في مواجهة هذه المسألة بتجويز إطلاق عبارة «التعليم العالي» على الواقع الذي سبقه استنادا إلى أن المقصود به إنما هو ذلك التعليم الذي يتجه إلى جمهور انفصل أو بصدد الانفصال عن «سن القصور» إلى «سن الرشد» بصرف النظر عن الأماكن التي كان يزاول فيها والطرائق التي كان يعتمدها و النظام الدراسي الذي ينتمي إليه، فكون ذلك الجمهور ليس متلقيا سلبيا، كاف، في حد ذاته، بانطباق مصطلح التعليم العالي عليه. وشجعنا على ذلك ما شاهدناه من حديث الدارسين عن «جامعات» مصرية قديمة ويونانية وعربية إسلامية قبل نشوء مصطلح الجامعات، إلا أننا أثرنا استعمال «التعليم» الذي نقصد، في العصور القديمة، عاريا من كل تقييد.

1 - منزلة الحوار في «التعليم» القديم

إذا كان يصعب على الباحث في النشاط التربوي في القديم أن يظفر بمعلومات دقيقة فيما يتعلق بتفاصيل الحياة المدرسية[1] فان البحث في «الحوار ومنزلته» في «التعليم القديم» يبدو أشق وأعسر، ذلك أن الوثائق، على اختلافها وتنوعها، ضنينة بالمعلومات في هذا الموضوع.

فمن ينظر في تصانيف القدماء يتبين له أنهم ألفوا في التربية رسائل مختصة تعتني، أكثر ما تعتني، بأهميتها وطرقها وأهدافها وبشروط المعلم والمتعلم وبما كانوا يسمونه «سياسة الصبيان و

(*) جامعي ـ تونس.

(1) أحمد شلبي : تاريخ التربية الإسلامية . بيروت. د.ت. و هو رسالة دكتوراه أشرف عليها أرباري Arbery . انظر المقدمة.

Jacques Verger **Les universités au moyen âge.** P.U.F. Paris 1975, pp. 5-7.

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com

تدبيرهم»[2] و «تعليم العلم» ثم انهم قد تحدثوا عن التربية في مصنفات التاريخ والجغرافيا والرحلات مبرزين عناية أصحاب النفوذ والجاه بها وبالمؤسسات التي شيدوها لها. وتعرضوا للتعليم في كتب الطبقات وتراجم الإعلام[3] فسير النابهين كثيرا ما كانت تحفل بذكر الشيوخ الذين تتلمذوا عليهم. إلا أن هذه الوفرة من النصوص المتنوعة لا تفيد كثيرا في التعرف الدقيق إلى النشاط التربوي ولا توفر إلا صورة باهتة المعالم عن «الحوار» فيه، وإن كانت لا تخلو من قيمة في الإلمام الغامض بحلقات الدرس والحفظ وتنمية الذكاء ومنازل المدرسين الاجتماعية.

أما النظر في ما ألفه المعاصرون عن التعليم القديم فانه يسلم إلى أبحاث ودراسات كثيرة حاول أصحابها التأريخ لهذا النشاط المعرفي الاجتماعي في تواريخ عامة أو مختصة بهذا العهد أو ذاك، وبالعلوم التي كانت تزاول في القديم علما علما، فجاء كلامهم، على أهميته، قليل الإفادة في التعرف إلى «التعليم» في المجتمع وإلى منزلة الحوار فيه.

قد يعتقد المتسائل عن التعليم العتيق وعن منزلة الحوار فيه أنه ظافر بضالته في التآليف الكثيرة التي وضعها أصحابها في تأثير الثقافات القديمة بالمشرق الاسلامي والمغرب المسيحي بعضها في بعض. إلا أنه يجد نفسه إزاء قائمات طويلة في المصنفات التي نقلت من اليونانية والسريانية والفارسية بل الهندية إلى العربية ومن العربية إلى اللاتينية في كل من الفلسفة والمنطق والجغرافيا والفلك والتنجيم والطب والرياضيات والكيمياء والنبات والهندسة. ثم انه يجد نفسه إزاء كلام يطول ويقصر عن الجسور التي مر بها تأثير تلك الثقافات بعضها في بعض وعن أعلام كثيرين من يهود ونصارى ومسلمين اشتغلوا بالترجمة والتصنيف، جنبا إلى جنب أحيانا، وانتقلوا بين الحواضر القديمة لمزيد الاستفادة والإفادة.

ومع أن لهذه الكتابات كثيرا من الفضل في تجلية صورة مشرقة عن جولان المعارف والعلوم في منطقة من العالم كثيرا ما كانت تعصف بها الحروب، فان حياة هذه المصنفات في الأماكن التي كان يزاول فيها التدريس، و حظ تلك الحياة من الحوار يظل مكتنفا بشيء غير يسير من الغموض.

لهذا فان ما يخرج به الناظر في هذه المدونة الواسعة لا يعدو مجموعة من الملاحظات تتصل من قريب أو من بعيد بالموضوع الذي نهتم به وتكون معالم صورة تبدو مفيدة في تجلية ما سيخلف العهود القديمة من مراحل و من هذه الملاحظات أذكر :

• أن التعليم، سواء اتجه إلى الصبيان أو الراشدين، قد نشأ، بالبلاد العربية الإسلامية وبالمغرب المسيحي، نشأة طبيعية. فهو متين الصلة بالحاجة إلى فهم «القرآن» و«الإنجيل». والفضاء الأول الذي مورس فيه هو المسجد والكنيسة. إلا أن هذه النشأة الطبيعية تتراءى محلية داخلية من ناحية وخارجية متأثرة بالثقافات المجاورة من ناحية أخرى. والذي يهمنا من خوض الدارسين في «نشأة التعليم» أنه يسلم إلى أن التشابه في طريقة التعلم وفي الأداء كبير لدى اليونان مثلا ولدى العرب المسلمين وفي الغرب المسيحي[4].

• أن معظم الشيوخ والعلماء، قد اضطلعوا بالتدريس في المساجد أو المدارس أو في بيوتهم أو دور الأعيان وبيوت الحكمة أو حوانيت الوراقين أو البيمارستانات أو في أماكن مكتومة كانوا يلتقون فيها بطلبتهم في مأمن من أعين العامة والخصوم.

• أن التعليم القديم الموجه إلى الراشدين كان يقوم على طريقة تكاد تكون واحدة. فالشيخ أو العالم يقرأ (أو يقرأ له أحد اتباعه) المصنف المقرر للدراسة، وهو في الغالب، من تأليفه، ويتولى

(2) عنوان رسالة وضعها الطبيب ابن الجزار (369 هـ/980 م) والرسائل المتعلقة بالتربية في البلاد العربية الإسلامية كثيرة منها رسالة محمد بن سحنون «آداب المعلمين» ورسالة الزرنوجي «تعليم المتعلم» ورسالة ابن جماعة «تذكرة السامع و المتكلم في أدب العالم والمتعلم»...

(3) هذه المصنفات كثيرة جدا و مشهورة جدا منها "تاريخ بغداد" للخطيب البغدادي و "نفح الطبيب" للمعري و "الكامل" لابن أثير . ومن كتب التراجم نذكر "أخبار الحكماء" للقفطي و "عيون الأبناء في طبقات الأطباء" لابن أبي أصيبعة.

(4) H. Daiber, **Masa il wa Adjwiba E.I.** Nouvelle édition, p. 621.
J. Verger : op. cit. pp. 60-61.

شرحه والتعليق عليه وتوضيح خفاياه. وإذا كان التصنيف موضوع الدراسة مما وضعه سواه تولى الشيخ المدرس الشرح والتعليق والتصحيح والتصويب[5].

• أن هذا التعليم كان يقوم في معظمه على الذاكرة فالحفظ أداة أولى له خاصة في ما يتعلق بعلوم الدين. أما الدراية فتقوم على النظر وعلى التطبيقات والاختبار خاصة في ما يتعلق بالطب والهندسة والرياضيات والجدل. غير أن هذا التعليم كان ينهض أيضا على الأسئلة تلقى مشافهة أو تخط على الرقاع ويتولى الشيخ الإجابة عليها. ومنهجية الأسئلة والأجوبة كانت واسعة الانتشار تكاد تشمل جميع المواد المدروسة.

• أن التعليم المتجه إلى الراشدين كان يتوج بإجازة يمنحها الشيخ للطالب الذي لازم حلقته وختم دراسته بها. و قد يحصل الطالب الواحد على إجازات عدّة من شيوخ متعددين ومن حواضر متعددة أحيانا. كما أن الطالب قد يجلس شيخا للتدريس في حلقة وللدراسة في حلقة أو حلقات أخرى. وتسمح الإجازات لحامليها بأن يجلسوا للتدريس مثلما تسمح لهم في الطب مثلا بممارسة المهنة[6].

• أن هذا النوع من التعليم كان يزاول في الحواضر ويحتل منها نقطة المركز أحيانا سواء أكانت مسجدا أم مدرسة أم كنيسة أم بيت شيخ من الشيوخ أو عين من الأعيان. إلا أن منها ما كان يزاول على حاشية من العمران في أماكن خاصة كالبيمارستانات والأديرة والمراصد وبيوت الحكمة. ويبدو أن أماكن مزاولة التعليم كانت على صلة بنوعيتها وبما إذا كانت تتطلب فضاءات خاصة بها وبمواقف العامة والسلطة منها. وأهمية الأماكن التي كان يزاول فيها التدريس تكمن في انغراس التعليم في الحياة الاجتماعية وفي المواقف المتباينة من مواده.

• أن المواد التي كانت تدرس في المساجد والمدارس وفي الأماكن الأخرى هي علوم الدين من قرآن وحديث وفقه وعلوم اللغة والأدب والتاريخ وعلوم الأوائل أو العلوم القديمة من منطق وفلسفة وهندسة وفلك وموسيقى وكيمياء وطب وعلوم الطبيعة. ومن هذه المواد منها ما كان يدرس للعموم وفي العلن ومنها ما كان يدرس للخاصة أو بعيدا عن العوام.

يسلم تدبر هذه الملاحظات إلى أن «الحوار» بين الثقافات في هذا النوع من التعليم كان يشغل حيزا محدودا جدا.

فالتعليم القديم بحكم وظيفته وحكم الفضاءات التي كان يزاول فيها وحكم مواقف العامة والسلطة منه، كان يهدف إلى جعل الحياة الاجتماعية منسجمة مع التعاليم الشرعية.. يدل على هذا أن التيارات والمذاهب الفكرية التي تصارعت طيلة التاريخ العربي الإسلامي كانت تبادر إلى بسط سلطانها على التعليم، وأن المذهب أو المذاهب المتقاربة المسيطرة كانت تمنع سواها من مزاولته. وإذا كانت بعض المراحل التاريخية قد سمحت لبعض المذاهب بأن تتعايش في فضاء واحد أحيانا، فإن عهودا أخرى أكثر وأطول قد شهدت طرد من كانوا يعتبرون «أهل الأهواء و البدع» وتعقبهم وتعنيفهم وتشريدهم[7]. وإذا كانت هذه المواقف شديدة التواتر بين المذاهب الأربعة والمذهب الشيعي أو المذهب الخارجي مثلا، فان المواقف من تدريس «علوم الأوائل» كانت أصلب و أشد، ذلك أن تهمة الزندقة كانت قابلة لأن يرمى بها أي عالم يشتغل بما يتوجس منه خيفة على الشريعة. لهذا كان الحوار مع المعارف الوافدة من اليونان يتم، كلما توفرت له الظروف المواتية، على هامش التيارات العظمى التي تأثر بها التعليم القديم. وإذا كانت المصادر توفر من الأخبار ما يحمل على الاعتقاد بان الحوار كان قائما بين المذاهب والعلوم والمعارف في الفضاءات المتألقة التي كانت تشع لتنطفئ، فان أخبارا أخرى

(5) احمد شلبي : مرجع سابق ص 47 و ما بعدها و 92 و ما بعدها و معظم كتب التراجم تعج بذكر التدريس قديما.
J. Perderseur, **Madrasa in E.I.** p 119.

(6) طبقات الأطباء، لابن أبي أصيبعة. دار الفكر بيروت 1957.

(7) للوقوف على بعض الأمثلة ينظر في كتاب رياض النفوس للمالكي تحقيق بشير البكوش ، 3 أجزاء. بيروت 1983.
- Ifrân Shahid : **Munâzara** in E.I.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

كثيرة تتضمن ألوانا من التنكيل و الترهيب كانت تلحق بالعلماء و المدرسين.

غير أن هذه المنزلة الهامشية التي كانت للحوار بين الثقافات في التعليم القديم لم تحل دونه ودون التأثير عميقا في الثقافة التي كان يلتقى بها. ذلك أن حوارا آخر بين تلك الثقافات قد جعل بعضها يستفيد من بعض إلى الحد الذي يسمح بالذهاب إلى أن المكاسب الحضارية التي حققتها الإنسانية في ملحمتها الطويلة مع التاريخ قد أسهمت فيه شعوب كثيرة[8].

ويمكن أن نستدل على هذا الحوار بما شاع الاستدلال به عليه من تعداد للتصانيف التي تولى القدامى نقلها من اللغات الأخرى إلى العربية أو من العربية إلى اللغات الأخرى، فما ترجمت تلك التصانيف ونسخت إلا لتلبي حاجة وتنهض بوظيفة. ثم إن تلك القائمات الطويلة من التصانيف المختلفة والمتنوعة قد شرحت وفسرت ووضعت لها التلاخيص وعليها الردود. والعلماء الذين ترجموها وشرحوها ولخصوها كانوا يضطلعون بالتدريس وكان لهم تلاميذ أتباع يجتمعون بهم، في السر، أحيانا[9]. ومع ما لهذا الاستدلال على أن الحوار بين الثقافات كان في التعليم العتيق حقيقة حاصلة في هذه الفضاءات من أهمية، فإننا نضيف دليلا آخر نستمده من المنهجية التعليمية الجدلية التي قامت عليها رسائل ومصنفات كثيرة تحمل اسم «المسائل والأجوبة» أو تسير في ركابها. فمنهجية «المسائل والأجوبة» قديمة في التعليم العربي الإسلامي انطلقت من الرغبة في فهم ألفاظ القرآن[10] وهي قديمة أيضا في الثقافات الأخرى مشهورة في الفكر اليوناني. ثم هي قريبة جدا من روح التعليم المتجه إلى الراشدين في ما نعرفه كثيرا من طرح الأسئلة على الشيوخ ليتولوا الإجابة عليها. وهي إلى ذلك كله شاملة لجميع فنون المعرفة من علوم الدين إلى الطب والفلك والتنجيم والكيمياء والفقه والأدب. وهي معروفة أيضا متواترة في المغرب المسيحي في القرون الوسطى.

في هذا النوع من التصانيف نجد المسائل التي لم تتبلور لها حلول ونجد الأجوبة التي وضعت لها مع القرائن التي تؤيدها. إن صيغة الاستدلال هي التي أثرت في شكل هذه التصانيف ومحتواها وفي ما شملته من أنواع المعارف والمواضيع.

ثم إن عددا وافرا من هذه التصانيف قد تمت ترجمته إلى اللغات المستعملة في القديم حتى أن بعضها قد وصل إلينا في غير اللسان الذي وضع فيه.

ولما كانت صيغة «المسائل والأجوبة» قد شاعت حتى عمت على معظم المعارف ما كان منها يدرس في المساجد والمدارس وما كان يتفاوض فيه في الخفاء، فان حظها من الحوار قد جاء متفاوتا. فمنها ما يميل إلى الجدل والمناظرة لافحام الخصم وإسكاته بإبطال حججه ومنها ما كان دفاعيا يذود عن الحقيقة. ويمكن أن نضرب مثالا عليها بأبعدها مما نعنى به، نقصد المراسلة التي تنسب إلى الخليفة عمر بن عبد العزيز وليونس البيزنطي وفيها نجد مآخذ المسلمين على المسيحية ومآخذ المسيحية على الإسلام وردود أولئك على هؤلاء وهؤلاء على أولئك. ومنها ما يمكن أن نعده حوارا محضا في قيامه على الشغف بالعلم والبحث عن الحقيقة وعما يجعل من الحقيقة حقيقة، و ذلك في تناول المسائل التي لا علاقة لها مباشرة بالعقائد[11].

هل يمكن أن نخلص إلى أن التعليم العتيق الذي كان يتجه إلى الراشدين قد عرف حوارا حقيقيا بين الثقافات؟

تبدو الإجابة في المطلق بعيدة عن الانطباق على واقع متشعب كان حافلا بالاختلاف والتنوع. ففي المسائل العقدية وفي ما يتعلق بها من شعائر، ونظرا إلى علاقات التنافس التي طبعت الصلات التي كانت قائمة بين المسلمين و المسيحيين، يعسر أن نتحدث عن حوار حقيقي بين الثقافتين في القديم، فكل من

(8) Abdelkader Zabadié, **la civilisation arabe dans le monde contemporain in Dialogue Euro-Arabe, les rapports entre les deux cultures,** p. 89 Edi Sud 1986.

(9) J. Verger : op. cit. p. 59;

(10) شلبي ، مرجع سابق ، فصل أمكنة التعلم بداية من ص 17.
H. Daiber , op. cit.

(11) J.M. Gaudeul, **la correspondance de Umar et Léon vers 900.** PISAT Rome 1995;

العالمين ظل متمسكا بعقائده لا يتزحزح عنها يرى نفسه على حق وغيره على باطل. أما المسائل التي لا دخل فيها لكثير من العقائد فان الحوار كان نزّاعا لأن يكون حقيقة حاصلة ينشد الحقيقة في ذاتها.

2 - الحوار في التعليم العالي في المجتمع الصناعي

«التعليم العالي» بالمعنى الذي نستعمله اليوم والذي يدل على عنصر من عناصر نظام متكامل هو النظام التربوي، يرجع في نشأته إلى ظهور المجتمعات الصناعية في فترة كان فيها رأس المال وتنظيم الإنتاج يمثلان قوة الدفع الأساسية نحو التطور الاقتصادي والرقي الاجتماعي. لئن استعملت لفظة «الجامعة» قبل هذه الفترة بقرون (في العصور الوسطى بالمغرب المسيحي مثلا) فإن مصطلح «التعليم العالي» قد تبلور مفهومه مع انتشار الصناعة مرتبطا بمفهوم «التقدم» أو «الارتقاء» ومندرجا في نظام متماسك.

و قد كتبت في تكون هذا النوع الجديد من التعليم تآليف كثيرة ومتنوعة، في الأسباب التي هيأت له وعملت على إنشائه وفي انفصاله الكلي أو الجزئي عن سلطة الكنيسة، في تنظيمه وكيفية أدائه وفي علاقته بالدولة ومدى اقتصاره على خدمة مصالح الطبقة السائدة، وفي انتقائيته وتأثيره في الاجتماع. وقيل كلام كثير أيضا في سرعة انتشاره بأوروبا بحكم تجاوبه مع الحاجات التي برزت جديدة في المجتمع الصناعي وفي انتقاله إلى البلدان العربية قبيل الاستعمار وأثناءه وبعده حتى غدا نظاما كونيا.

والذي يهم من ظهور هذا النوع من التعليم ومن انتشاره واستمراره على نمط واحد ظل يتهذب فيه ويتغير جزئيا دون أن يدخل عليه تحول تام، أنه واكب تحولا كبيرا في العلاقات بين البلدان الأوروبية والبلدان العربية. فبعد أن ظهر الغرب قويا ممثلا خطرا حقيقيا على البلدان العربية قام باستعمارها، و بعد فترة من الاستعمار العسكري والنهب الاقتصادي والتخريب الثقافي سلم لها بالاستقلال السياسي وكان ذلك على اثر التدمير الكبير الذي ألحقه بكيانه في الحرب الأولى.

تبدو هذه الفترة عسيرة على الدرس لكثرة ما فيها من عناصر متداخلة متشابكة ومن تعقد وتناقض وتوتر وتذبذب في المواقف واضطراب.

أما بالنسبة إلى الأوروبيين فقد تكيفت نظرتهم إلى البلدان العربية بعاملين أساسيين. أولهما ملون بالتاريخ، فالعرب المسلمون هم المنافسون الحقيقيون للحضارة الغربية. نافس الإسلام المسيحية طويلا حتى كاد يعم عليها وغزت المسيحية بلاد الإسلام حتى أجليت عنها، وما زال التنافس قائما بين الديانتين في إفريقيا وآسيا. وأما العامل الثاني فمرتبط بالعهد الحديث يقبع فيه العرب في التخلف والتأخر إلى الحد الذي يحمل على الاعتقاد في انه لا شيء لديهم يمكن أن يستفاد منه أو يدعو إلى إقامة حوار معهم.

غير أن هذه الفترة قد شهدت تطورا كبيرا في الاهتمام بالثقافة العربية الإسلامية. كان ذلك في نطاق حركة الاستشراق بكل من إيطاليا وفرنسا وألمانيا وانقلترا وهولندا وبعض البلدان بأوربا الشرقية. ومع أن الاستشراق يمكن إرجاعه إلى القرنين الثالث عشر والرابع عشر فأول كرسي للدراسات العربية أنشئ آنذاك، فانه قد بلغ أوجه في القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين. وإذا كان الاستشراق قد أصبح سيئ السمعة تبعا لسيره في ركاب التبشير والاستعمار أو تبعا لاستفادة الاستعمار من أعمال المستشرقين، فانه من الإسراف في الخطأ أن نجعل جميع ما كتبه المستشرقون أو اضطلعوا بتدريسه في أوربا وفي البلاد العربية نفسها، في سلة واحدة لنصمه بالتحيز والمغالطة وتعمد الإساءة للحضارة العربية الإسلامية أو الإزدراء بها، فالذي لا شك فيه أن حركة الاستشراق أسدت خدمات لا تنكر للثقافة العربية إذ عرفت بها وحققت نصوصا كثيرة من عيون نصوصها وترجمتها إلى اللغات الحية ووضعت فيها التصانيف الهائلة، وأن مستشرقين كثيرين قد حملوا عشقا ظاهرا للعربية وتقديرا كبيرا لها. وان عملا من قبيل دائرة المعارف الإسلامية لمن الكنوز

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

العظيمة التي شهرت الثقافة العربية وفتحت لها أبواب الاعتراف بها مكونا أساسيا من مكونات التراث الإنساني[12].

ولكن هذا المجهود الكبير ظل في معظمه محصورا في نطاق ضيق من الاختصاص لا يفلح في إحداث تحول جذري في نظرة عموم الأوربيين إلى البلاد العربية .

وأما بالنسبة إلى البلدان العربية فان النظرة إلى الغرب قد تأسست على ركائز عديدة أهمها الركيزة الدينية ولها تاريخ طويل من التنافس والتماحك والصراع بين الديانتين، ثم الركيزة الاستعمارية فمعظم البلدان العربية قد خضع لكل من بريطانيا وفرنسا وإيطاليا. أما الركيزة الثالثة فتتمثل في ما اعتبره العرب تعمد الأوربيين تكريس التخلف وانتهاب الخيرات. وقد تجلى هذا في الإقدام على خنق أي تحرك يمكن أن يترتب عليه تقدم وفي مقاومة الخصوصية الثقافية ومحو الهويات بالعمل على إحلال الثقافة الغربية محل الثقافة العربية (استعمال لغة المستعمر في التعليم و الإدارة) تجليه في ترسيخ الكيان الإسرائيلي.

وبطبيعة الحال فقد أدت هذه النظرة إلى اتخاذ مواقف كثيرة من الغرب وثقافته تراوحت بين الرفض الكلي والإعجاب الدافع إلى الاقتداء. و تجسمت هذه المواقف في الذود عن القيم العربية الإسلامية وحمايتها وفي استنساخ النموذج الغربي في ما يخدم التقدم، وفي السعي المستحيل إلى التوفيق بين محاسن المدنية الحديثة ومحاسن الأصالة. ومهما تكن هذه المواقف مختلفة فانه قد حصل بينها إجماع على أن التعليم هو الأداة الأنجع للخروج من التخلف التاريخي الذي وقعت فيه البلدان العربية، فنشأت في بداية عصر النهضة مدارس عليا في مصر ولبنان و تونس. من هذه المدارس ما كان حربيا ومنها ما كان مدنيا، ومنها ما أسّسته الدولة وما أسسته الجمعيات الأهلية والإرساليات. ومن الذين درسوا في كثير من هذه المدارس أساتذة جيء بهم من البلدان الأوربية وأساتذة كانوا قد درسوا في الجامعات و المعاهد العليا الأوربية أرسلوا إليها في وفود علمية لم تنقطع إلى زمن قريب[13].

أما الجامعات فإذا كان بعضها قد تأسس في بداية القرن العشرين بجهود وطنية (الجامعة المصرية مثلا سنة 1908) فان معظمها ومعظم المعاهد العليا والمختصة قد تأسس بعد حصول البلدان العربية على استقلالها السياسي في منتصف القرن الماضي، وكانت في جلها محتذية للنموذج الأوربي تكاد تكون فرعا له[14].

تساءل أهل الثقافة في البلدان العربية، منذ حصل الاحتكاك المتين بينهم وبين الغرب المصنع الحديث ومنذ غزوا من قبله، وظلت طائفة واسعة منهم إلى اليوم تتساءل عن الأسباب والعوامل التي جعلتهم يتأخرون ويتقدم الغربيون، وتساءلوا طويلا أيضا عما إذا كانت «المدنية الغربية» لا تتنافى مع مقومات المجتمعات الإسلامية. وكانت الأجوبة المعروفة التي توصلوا إليها مفعمة بالحيرة والارتباك والقلق.

ولما كان معظم الشيوخ، بداية من بواكير النهضة، ومعظم العلماء في البلدان العربية قد اضطلعوا بالتدريس في مؤسسات التعليم العالي فإن الأسئلة التي أرقتهم كثيرا ما كانت تجد طريقها إلى الدروس. غير أن الدروس التي كانت تطرق هذه المواضيع إنما هي التي كانت متعلقة بالإنسانيات، فالمعاهد والجامعات العلمية قد أبحرت بعد في التتلمذ على الغرب تأخذ منه أخذا كليا.

استنادا إلى هذا يمكن أن نقول أن عرب القرنين التاسع عشر والعشرين قد شغلتهم الثقافة الغربية شغلا عظيما وحقيقيا حتى أنها أصبحت المرجع الدائم الذي يقارنون به ماضيهم وحاضرهم. أما أوروبيو هذه الفترة فإن نظرتهم إلى الثقافة العربية

(12) فضلا عن جهود كبار من المستشرقين من قبيل سيلفاستر دي صاسي و دوزي و ماسينيون ونولدك و بروكلمان ، و وايت، و جهود تلاميذ لهم واصلوا على النحو الذي اشتهرت به أعمالهم.

(13) محمد الناصر النفزاوي : التيارات الفكرية السياسية في السلطنة العثمانية (1839-1918) . كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية تونس 2001 ففيها تحليل ضاف لهذه المرحلة في بدايتها .

(14) راجع مقال جامعة في دائرة المعارف الإسلامية فقد أورد فيه صاحبه ذكرا دقيقا لتأسيس الجامعات و المعاهد العليا في البلاد العربية.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

قد اتسمت، باستثناء طائفة من المستشرقين، بالتعالي والامتهان.

هل يمكن أن نقطع بأن هذه الفترة الطويلة قد شهدت حوارا بين الثقافتين في مجال التعليم العالي؟

يبدو هذا الحوار غير متكافئ مثلما يبدو منحصرا في طرف واحد. فبينما كانت الثقافة العربية الإسلامية تمثل عالما آخر يستثير الفضول ويدعو إلى التعرف إليه، كانت الثقافة الأوروبية تمثل عالما لا سبيل لتجاهله فهو مثال يدعو إلى الاقتداء به أو رفضه تبعا لما يثيره في النفس من إعجاب واستيحاش وخشية وقلق. وفي كلتا الحالتين فإن الحوار معه أصبح مسالة وجود. ولعل من أدل ما يقرب للدارس صورة هذا الحوار جريان العبارة، في البلدان العربية، القائلة : «تغيير الديانات لا يسلب المرء محامده» و جريان عبارة أخرى في البلدان الأوروبية تقول : «إن الشرق شرق والغرب غرب»[15] .

3 - «الحوار» في التعليم العالي في ظل الأزمة المفتوحة

دخل التعليم العالي مع نهاية الستينات بالجامعات خاصة وبعدد وافر من المعاهد العليا والمدارس المختصة في أزمة حادة ظلت مفتوحة. و نقصد بالأزمة عدم القدرة على مواكبة التحولات السريعة أو التلاؤم معها في عالم أصبح يتسم باشتداد نسق التغير.

قد قيل في أزمة الجامعات والتعليم العالي الكثير. أرجعت أسبابها إلى الأعداد الغفيرة التي تقاطرت على مؤسسات التعليم والتي أصبحت من الكثرة إلى الحد الذي جعلها شبه عاجزة عن استيعابها. وأرجعت أسباب الأزمة أيضا إلى ما انتهت إليه الجامعات التي اكتسبت هويتها وأنظمتها من عصر المجتمعات الصناعية من فشل. ولقيت الأسباب التي أدت إلى أزمة التعليم العالي في البلاد الغربية حظا وافرا من التحليل. فالارتباط الشديد مثلا بين التكوين العالي في عصر الصناعة بتلبية طلبات الشغل قد أثر شديدا في التكوين نفسه. وعندما عجزت سوق التشغيل عن استيعاب الخريجين من أصحاب الشهادات بداية من سنة 1973 مثلا أصبحت المجتمعات تتساءل عن جدوى التعليم العالي و تنظر إلى التكوين الذي يقدمه للطلبة بكثير من الشك. أما الديموقراطية التي أقبل عليها التعليم العالي بعد الحرب الثانية فقد أصبحت تدفع إلى الجامعات سنويا بأعداد من الطلبة لم يسبق للبشرية أن عرفت لها مثيلا، ثم إن هذه الأعداد قد أصبحت تتضمن من أبناء الطبقات الاجتماعية التي لم تكن تحلم يوما بأنها مرتقية إلى الجامعات أعدادا كبيرة أيضا. وهذه الأعداد الكبيرة لا يهمها من التعليم العالي الا الحصول على شغل تمكنها منه الشهادات.

انعكست التساؤلات المتولدة عن الأزمة التي أصبحت تلازم التعليم العالي على التعليم الجامعي نفسه محتواه وطرائقه ومدى ملاءمة المهارات التي يمكن منها للمجتمع. أصبحت أزمة التعليم العالي هما ملازما لجميع المواطنين خاصة بعد أن بلغت قمتها في أحداث 1968[16] .

والذي يهمنا من هذا الوضع الجديد الذي أصبح عليه التعليم العالي من نهاية الستينات أن الإجماع يكاد يحصل على تدني مستواه وإن كانت مقاييس التقويم غائمة، وأن حظه من الثقافة العامة تقلص إلى حد الانعدام تماما من كثير المؤسسات المختصة التي أصبحت تكتفي بإنتاج المهارات. بل إن إنتاج المهارات المختصة قد تحول إلى مطلب اجتماعي برره المنظرون بالدعوة إلى الشعب قصيرة المدى وبالتكوين الناجع، و ذلك في سياق الاضطراب لحل مشكلة التسربات المتعاظمة وانسداد آفاق التشغيل .

ويهمنا أيضا من هذه الفترة أن التعليم العالي عندما اصبح مشغولا بذاته وبالتماس المخارج المتنوعة من الأزمة المتعاظمة التي تردى فيها، قد تساءل عن كيانه نفسه، فإذا هو خطاب يكرر

(15) محمد الناصر النفزاوي مرجع سابق ، القسم الذي عنوانه "الخود العثمانية تطلق شيخها" بداية من ص 135.

(16) المؤلفات المهتمة بأزمة التعليم العالي كثيرة جدا ، منها لقربه من موضوعنا.

L'université au défi de la culture Actes des assises culturelles, 29-30 Nov. 1990, Toulouse - Midi Pyrénées 1991.

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com

نفسه مختنقا في الانغلاق لا علاقة له متينة بالثقافة من حيث هي إبداع وتجديد. ثم إنه تعليم يزاول بمعزل عن المجتمع. أصبحت هذه الظاهرة لافتة للانتباه عندما أسست المركبات الجامعية خارج المدن وبعضها بعيد عنها بعدا لا يحتمل حتى انه صار إلى المحتشدات أقرب بينما كان التعليم الذي هذا نوعه في العصور القديمة وفي عصر الصناعة يتنزل من فضاء المدينة في قطبها حميم الصلة بالحياة الاجتماعية [17].

وعندما التحقت البلدان العربية، بعيد الاستقلال بسنوات، بهذه الظاهرة ونشأت فيها الجامعات والمعاهد العليا، وعممت التعليم الابتدائي والثانوي وجعلتهما إلزاميين، وجدت نفسها في أزمة شبيهة بأزمة التعليم العالي في أوروبا. كان هذا أمرا متوقعا وطبيعيا لأن التعليم العالي في البلدان العربية شبيه بالتعليم العالي الأوروبي يكاد يكون متفرعا عنه في مظهره العام على الأقل. بل إن عواصم عربية كثيرة قد شهدت انتقال التعليم العالي بها من وسط المدينة إلى فضاءات خارجها بنيت فيها المركبات الجامعية. كان الهدف من هذه المركبات الكبيرة استيعاب الأعداد الغفيرة الوافدة عليها من الثانوي، إلا أنها كانت في عزلتها عن الحياة الاجتماعية منغلقة على ذاتها. لم يكن غريبا إذن ان تشخص أدواء التعليم العالي في البلدان العربية بمثل ما شخصت به أدواؤه في أوروبا وأن تلتمس له الحلول نفسها التي التمست له هناك. إلا أن سلطان الماضي مازال يبسط ظله على التعليم العالي في البلدان العربية لا في كليات الإنسانيات فحسب بل في المعاهد والمؤسسات العلمية المختصة، ذلك أن المجتمعات العربية مازالت حائرة بين التبعية للماضي والتبعية للآخر مغتربة في الحالتين عن حاضرها فاقدة أي مشروع متماسك.

هل يمكن أن نتحدث عن «حوار» بين الثقافتين الأوروبية والعربية في مثل هذا الفضاء المتأزم؟

يبدو أن انشغال التعليم العالي بنفسه قد صرفه عن «الثقافة»، ثم إن تهافت المستوى نتيجة جمهرة هذا التعليم وارتباطه بالتشغيل وانسداد الآفاق أمام حملة الشهادات ووفرة التسربات، والتعلق بأهداب الاختصاصات الدقيقة والإقبال على التكوين قصير المدى، قد أدى جميعه إلى إهمال الثقافة في التعليم العالي، ولئن صار مألوفا أن نقرأ الدراسات الكثيرة التي ينعى أصحابها فيها منزلة الثقافة في التعليم العالي، فإن الذهاب، وقد أصبح شائعا، إلى أن التعليم الجامعي منتج ثقافيا للجهل والتجهيل يظل في تقديرنا مستفزا. وعلى أية حال فإن أزمة التعليم العالي قد جعلت الاهتمام الأوروبي بالثقافة العربية يتضاءل إلى أقصى الحدود خاصة وقد شهد إقبال الطلبة على تعلم العربية شيئا من الانحسار. يمكن أن نستشهد على هذا في جامعة تولوز بجملة وردت في مشاركة للسيد سيرج باي Pey Serge في جامعة تولوز قال: «طلبة جامعات العالم الثالث يعرفون عن أوروبا أكثر مما يعرفه عنها الأوروبيون أنفسهم»[18] فإذا كان أهل الثقافة يجهلون ثقافتهم فانهم بثقافات أجوارهم أجهل.

أما التعليم العالي في البلدان العربية فهو مشدود إلى أوروبا يعرف عنها، أحيانا، أكثر مما يعرفه عن الثقافة العربية الإسلامية، بل هو مسحور بها إلى الحد الذي يجعله يعرف عنها اكثر مما يعرفه الأوروبيون. إلا أن هذه المعرفة كانت مشغولة بالأوضاع الداخلية العربية تبحث عن الحلول الناجعة لها. نستدل على هذا بان الجامعات العربية، وفيها كانت تتجلى الصراعات الفكرية التي تهز المجتمع، قد عرفت الفكر الاشتراكي والليبرالي وعرفت الحداثة وما بعد الحداثة، وكان كثير من الأساتذة الباحثين ومن الطلبة المشتغلين بالسياسة والفكر يتنقلون من هذا التيار الفكري إلى ذاك ومن هذا المذهب إلى ذاك، يوغلون أحيانا في اللهاث وراء أي جديد غربي حامل لبصيص أمل ويرتدون أحيانا إلى إسلام يفهمونه فهما خاصا شبيها بفهم الذي يكتشف ضالة كانت دائما في متناول يده.

فعندما شرع التيار الإسلامي في النمو والمد بداية من منتصف السبعينات كان يتغذى من فشل حكومات الاستقلال في

(17) Ency. Universalis, article Université, les universités au 19ème et 20ème siècles, p. 166.

(18) L'université au défi de la culture, p. 115.

تحقيق الوعود التي وعدت وبنت عليها كيانها، تغذيه من غرب يرفع عاليا شعارات العدل والمساواة والإنسانية والإخاء وحقوق الإنسان والسلام ويكيل بمكيالين (في مسألة فلسطين مثلا) ويمعن في حرمان الشعوب الأخرى مما ينعم به هو من رفاه، ويتعالى ممتهنا الآخرين بما في ذلك جموع المهاجرين الذين يعيشون تحت سمائه. لم يكن التيار الإسلامي منتشرا بين دارسي الإنسانيات، فلهؤلاء حظ من الحوار وإن كان أحادي الجانب يأخذون به، ولكنه كان شديد الانتشار في الجامعات الدينية والجامعات العلمية والمعاهد العليا المختصة، فحظ هذه الأخيرة من الحوار يقل إلى حد الانعدام أحيانا.

قد يفهم من هذا كله أن الحوار غير المتكافئ الذي شهدته مرحلة التعليم العالي في ظل المجتمعات الصناعية قد مني، في المؤسسات الجامعية والعالية، بشيء من التقلص ظاهر للعيان، فهذا النوع من التعليم قد أصبح مشغولا بأزمته الدائمة، وأزمته الدائمة تتمثل في عجزه عن مواكبة التحولات المذهلة وعن انكماشه، رغم الأعداد المهولة التي تدفقت عليه، في فضاءات ظل فيها معزولا عن الحياة. ولكن هذا قد يفهم منه أيضا أن فضاءات أخرى قد احتلتها منابر أخرى للحوار، منابر للشأن الثقافي فيها منزلة ثانوية جدا إلا إذا فهم من الثقافة ثقافة الصناعية وثقافة اللهو والتسلية والترفيه. لسنا نستنقص الدور الكبير الذي للهو والترفيه ولكن إحلاله محل الثقافة يدخل في باب تسمية الأشياء بغير أسمائها.

استنادا إلى ما تقدم يتضح أن «الحوار بين الثقافات» في هذه المرحلة في المؤسسات الجامعية و العليا قد فقد كثيرا من اليسير الذي كان قد أحرز عليه عبر العصور.

4 - الحوار «الوهم» في التعليم العالي الافتراضي

ختمت البشرية القرن العشرين، وانه بإجماع وعلى الحقيقة لأفضل القرون وأسوأ القرون، بعصر أصبح عجيب الكلام يطابق فيه عجيب الوقائع، حتى ان من المفكرين من لم يمسك النفس عن أن يقول : «إن القرن العشرين قد حول كوكبنا من عالم متناه من الحقائق اليقينية إلى عالم لا متناه من الشكوك». ومن سمات عصرنا أن «الأفكار والنظم» صارت «تتهاوى فيه على مرأى من بدايتها، وتتقادم فيه الأشياء و هي في أوج جدتها» بل إن القلق والخوف والتوجس فيه قد بلغ ببعضهم إلى الحد الذي صار يحمل على الخوف من النجاح والارتياح للفشل[19].

بل إن عالمنا قد أصبح مسرحا للمتناقضات، فبينما تتحد دول كبرى كانت بينها صراعات دامية طويلة تتفتت دول صغرى لم يكن بين سكانها عظيم المواجهات. وبينما تتبجح أعتى وأقوى الدول بما تحققه يوميا من معجزات ترتعد فرائصها أمام إحدى الدول الأضعف والأفقر. وبينما يعتبر التدمير والتقتيل إرهابا متى صدر من قوم يعتبر دفاعا شرعيا عن النفس متى صدر من قوم آخرين. وفي الوقت الذي يحكم فيه على إحدى النساء بالرجم لأنها حملت سفاحا بإحدى الدول الإفريقية تعين امرأة حامل سفاحا كاتبة دولة لشؤون المرأة والأسرة في إحدى الدول الأوروبية. والقائمة طويلة تجلد بها وسائل الإعلام المكتوبة والمسموعة والمرئية يوميا الأفهام.

ومما طلع به علينا عصرنا هذا في العشرية الماضية تكنولوجيا المعلومات تيارا غازيا جارفا مكتسحا كل شيء. أصبحت تكنولوجيا المعلومات محورا للتنمية العلمية وبات مؤكدا أنها تفتح عهدا جديدا يختلف جذريا عما عرفت البشرية من عهود حتى ان بعضهم صار يُقسّم التاريخ إلى عصور ثلاثة هي عصر الزراعة وعصر الصناعة وعصر المعلومات.

و الذي يهمنا من تكنولوجيا المعلومات أنها بدأت تغزو التعليم العالي، بل إنها قد بسطت عليه بعد جانبا من سلطانها فتأسست الجامعات الافتراضية وبدأت تنتشر في أنحاء متباعدة من المعمورة. وإذا كانت الدراسات المستقبلية، و قد راجت سوقها نظرا إلى أن التحولات السريعة التي أخذ بها الواقع في عالمنا لم تعد تمنح البحث ما يلزم من وقت لإنجاز الدراسات واستخلاص

(19) نبيل بن علي : الثقافة العربية في عصر المعلومات . عالم المعرفة ص 265 الكويت 2001.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

النتائج، قد أصبحت تتفنن في تسطير الاحتمالات المتفائلة والمتشائمة التي قد يكون عليها الغد في القريب وفي البعيد، فإن الذي بدأ يصبح واقعا حاصلا إنما هو التحول العميق الذي بدأ يدخل على التعليم عامة وعلى التعليم العالي على وجه الخصوص.

ويبدو أن جوهر القضية لا يتمثل في أن الجامعات والمعاهد العليا التي اكتسبت في الماضي مجدا محققا كانت قد تجاهلت، من فرط اعتزازها بالنفس، مجال الصورة والصوت حتى اجتاحته قطاعات أخرى اهتمت به خارج الفضاءات الجامعية، وأنها صارت مدعوة الآن إلى الاهتمام بما كانت فرطت فيه، وها قد شرعت في ذلك بعد. وإنما تتمثل القضية في أن الأزمة المفتوحة التي دخل فيها التعليم العالي من آخر الستينات والتي تفاقمت مع الأعوام، قد انضافت إليها أزمة أخرى، مع الانفجار الإعلامي أصبحت تطرح عليه أسئلة جوهرية وتواجهه بتحديات لا سبيل لإنكارها أو تجاهلها أو الهرب منها.

وليس من الإسراف في شيء أن نزعم أن التعليم العالي الافتراضي، مثلما بدأت تزاوله جامعات ومعاهد كثيرة بعضها أحدث خصيصا له، لا يمثل جديدا ينضاف إلى الموروث، فهو إلى التحول الجذري أقرب بما في الجذرية من قطيعة كاملة مع السابق.

فهذا التحول، مثلما تدل عليه الاستعمالات الحاصلة، يهم مفهوم التعليم العالي نفسه ويهم الجمهور الذي يتعامل معه والطرائق التي يزاول بها والثقافة التي يوفرها والمهام التي يضطلع بها والرسالة التي ينهض بها.

فالجامعة (أو المعهد العالي) لم تعد بناية موجودة بالفعل يتردد عليها الطلبة والأساتذة وتكونها فضاءات حقيقية، بل أصبحت موقعا رقميا يزار.

والطلبة والأساتذة لم يعد يعرف بعضهم بعضا عندما تجمعهم قاعة أو مدرج أو ساحة ولم يعد بعضهم يعرف ما يطرحه بعض من أسئلة ويراه من آراء و يحمله من أفكار، إذ بإمكان الطالب أن يدرس المواد التي يشاء وقتما يشاء وبالنسق الذي يشاء وحيثما يشاء.

والمواد التي تدرس لم يعد الأساتذة الجامعيون هم الذين يقررونها في مجالسهم العلمية وفق الاختيارات الوطنية، أو يقررون محتواها وتوازنها مع مواد أخرى إجبارية أو اختيارية تضمن حدا أدنى من الثقافة العامة، وإنما صارت محكومة بالطلب والعرض.

من خصائص هذا التحول الجذري، ومعظمه بصدد الحدوث، أن الانسجام والتكامل الذي قام عليه التعليم العالي قد حل محله شتيت مجزأ من التخصصات والمعارف تسهر عليه أطراف لا يجمع بينها جامع.

وبطبيعة الحال فإن التحول في التعليم العالي مقبل على أن يشمل علاقته بالدولة والمجتمع والعالم على نحو لا يمكن الآن التكهن بالمآل الذي سيؤول إليه.

إن تشخيص التحولات لا يعني إصدار الأحكام لها أو عليها فليس بمقدور أي كان أن يزعم أنها صالحة في معظمها أو فاسدة في مجملها، ذلك أن إيجابيات الظواهر الحادثة وسلبياتها إنما هي رهينة الكيفيات التي تتفاعل بها معها البشرية. ثم إن التحول يبدو شاملا للمواقف والأحكام نفسها منه نصيب.

فالثقافة نفسها يطرأ عليها تحول لا يقل عمقا عن التحول الذي يشهده التعليم العالي، وأسئلة من قبيل : ماذا بقي للثقافة في عالم مغزو بالرهانات الاقتصادية ورهانات وسائل الاتصال التي اقتحمت مجالها واحتلته لا تخلو من وجاهة وان كانت مفعمة بالمرارة و القلق.

هل يمكن أن نتحدث عن منزلة ما للحوار بين الثقافات في ظل هذه التحولات التي تعلن عن عصر آخر وإن كانت لم تستقر بعد على شيء واضح ؟

تبدو الإجابة بالنفي أو الإيجاب غير ملائمة لتعقد الظاهرة وللمنطق الجديد الذي لا يفتأ يفرض نفسه على الواقع.

غير أنه يمكن أن نقدم أن الجامعات والمعاهد العليا الافتراضية التي تحظى بالإقبال الشديد عليها إنما توفر أكثر ما

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com

توفر تكوينا في مجال الخدمات والمهارات المختصة حتى كأن حظ الثقافة من برامجها ضئيل. إن الصبغة الفنية العملية تأتي في صدارة ما يتجه التعليم العالي الافتراضي إلى توفيره وفقا لتقديرات تتعلق بالعرض والطلب والكلفة والربح.

ثم إن هذا التعليم العالي، وهو ذو طابع فني تكويني، يبدو متجها إلى كيف تعرف أكثر من اتجاهه إلى ماذا تعرف. والكيفية هنا تقنية فنية قبل كل شيء.

ومما يؤسف له أنه ليس في حوزتنا دراسات ميدانية تتناول فحوى المواد المدروسة بالجامعات والمعاهد العليا الافتراضية لتبين حظها من الجودة والموضوعية، وأن الدراسات المقارنة بين برامج جامعة وجامعة ليست بعد في المتناول، إذ تسوق إليها المنافسة.

ولكن دراسة مقتضبة قام بها الباحث في الإسلاميات جان ماري قودال J.M.Gaudeul سنة 1999 تبدو مفيدة في هذا المجال[20]. فقد زار هذا الباحث مواقع للبث على الإنترنت إسلامية ومسيحية ليتعرف إلى نوعية الحوار الذي ينشأ بينها. ومن النتائج التي خلص إليها أن الكلام في هذه المواقع من الجانبين ليس حوارا بقدر ما هو مواجهة إيديولوجية. فالنبرة عنيفة حادة وتعمد الإزراء بالآخر ينكئ الجراح القديمة. ثم إنه قد خلص إلى أن ما في هذه المواقع إلى مخاطبة المرء نفسه أقرب منه إلى المحادثة، فالذي يتكلم في تلك المواقع يتكلم محاصرا بمشاعر العزلة والوحدة.

على أن من أبرز ما ينتج عن هذه التحولات السريعة أنها تدعو، مرة أخرى، إلى التساؤل عن التعليم الجامعي نفسه. فالجامعات، من قبل أن تكتسب هذه التسمية الاصطلاحية، مخازن حية للمعارف والعلوم فيها يتم نشرها وفيها أيضا يتم إبداعها. والطلاب لا يكتسبون في رحابها المعارف فحسب وإنما يكتسبون ما هو أهم من المعارف نفسها نعني طرائق الوصول إليها ومناهج التثبت منها واستخدامها.

فالرسالة الأساسية التي أنيطت بالتعليم الجامعي، في نهاية المطاف، إنما هي تنمية ملكة النقد والتمحيص والتثبت. وهنا ينبغي أن نميز بين الجدل والنقد. فالجدل إنما هو خطة للهيمنة والظفر بالخصم والوصول إلى إفحامه وإسكاته بإبطال المستندات التي يعد بها الحقيقة حقيقة. وأما النقد فهو خطة للبحث عن الحقيقة تعتمد تبين الفوارق لتفادي الاشتباه ولا تعتمد إطلاقا التشهير بالفوارق والإزراء بها. وإذا كان التعليم الجامعي، في الماضي كما في الحاضر، هو الفضاء الذي يتعلم المرء فيه النقد، أعني أنه يتعلم كيف تكون الحقيقة حقيقة، كان فضاء أمثل للحوار، وفضاء أمثل للحوار بين الثقافات.

الخاتمة

انطلقنا من التساؤل عن التعليم العالي ما إذا كان يجوز اعتباره في العهود والفترات التاريخية الماضية فضاء أمثل للحوار بين الثقافات، وعما إذا كان سيظل كذلك في ظل التحولات القادمة مع تكنولوجيا المعلومات ونشوء الجامعات الافتراضية.

ولاحظنا أن التعليم العالي، قبل أن ينشأ المصطلح الدال عليه، وبعد أن نشأ وترسخ، كان ضاربا في صلب الحياة الاجتماعية علما ومعرفة وثقافة، وأن حظ الحوار فيه كان متفاوتا. ففي العصور القديمة مثلا كان جدلا وردا وذودا وإصرارا على المواقف كلما تعلق الأمر بالعقائد والعادات لا ينفتح فيها للحوار إلا انفتاحا ضئيلا يتسم بالتقطع الشديد في التاريخ.

أما في المسائل التي تحمي الأبدان وتبسط السلطان على الطبيعة فإن أخذ الثقافات بعضها من بعض كان كبيرا. وأما مسائل النظر فإنها تترك منزلة هامشية فعلا ومحفوفة بالخطر. غير أن مسائل النظر بما أشعت به بمنهجيتها على سائر المعارف كانت المجال الحقيقي للحوار بين الثقافات إذ أنها كانت تبحث عن الحقيقة وعما تكون به الحقيقة حقيقة.

(20) Dialogue à l'aigre-doux sue Internet in se comprendre, N° 99/01, p. 1.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

ومما لاحظناه أن الحوار بين الثقافتين العربية الإسلامية والغربية في عصر المجتمعات الصناعية قد تأثر بطبيعة العلاقات بين الشرق والغرب، ففيها ظهر الاستعمار وظهر الاستشراق وظهرت صدمة إفاقة المسلمين على العصر الحديث، فكان الحوار محدودا من الجانب الغربي واسعا من الجانب العربي يتسم بعدم التكافؤ.

أما في ظل الأزمة المفتوحة التي عرفها التعليم العالي من بداية الستينات من القرن الماضي والتي ما زالت متفاقمة، فإن الحوار فيها قد تراجع إلى منازل ثانوية جدا عندما غلب الانشغال بالأزمة وبالبحث عن الخروج منها على الانشغال بمعرفة ما لدى الآخر، خاصة أن هذه الأزمة قد أصبحت شاملة تدفع إلى التساؤل عن التعليم العالي، بالصيغ التي عرف بها، ما إذا كان ينبغي الاستمرار فيه. ثم إن التفاوت بين الثقافتين، وإن تقاربتا، قد تأثر بالأوضاع العالمية عندما تذكي الإحساس بالحيف والظلم والهوان وتعمد الإساءة والشماتة.

ومع عصر سيادة تكنولوجيا المعلومات تبدأ مرحلة أخرى من أبرز سماتها الانفراط والتشتت وخروج القرارات من أيدي الحكومات (وكانت قد راهنت على التعليم و علقت به آمالها) وتغير القنوات.

والخيط الرابط بين التعليم العالي من حيث هو فضاء للحوار بين الثقافات يمكن أن يتمثل في طبيعة المكان التي يزاول فيه وموقعه.

* ففي القديم وفي المجتمعات الصناعية كانت أماكن التعليم العالي في مركز المدينة (مسجد، مدرسة، كنيسة، جامعة، معهد عال)، فكانت الحياة الثقافية تتفاعل معه.

* و في عصر الأزمة المفتوحة انتقلت الجامعات إلى خارج المدن في مركبات جامعية بعيدا عن الحياة الاجتماعية وعن الثقافة أو تشتتت في معاهد خاصة منغلقة على نفسها.

* وفي عصر تكنولوجيا المعلومات لم يعد المكان كيانا ماديا بالمعنى المألوف بل صار رقميا يفتح على عوالم لا يدري ما فيها .

فهل سار الحوار بين الثقافات من الثبات في صميم الأمم يذود عنها وتذود عنه إلى تهميشه خارجها وجعله يتفتت في شتات من المواقع الافتراضية تبعا للمسار الذي وُجه إليه التعليم العالي؟

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

مسائل عويصة

محمد سيد أحمد(*)

سأتناول بالبحث ثلاث مسائل أعتقد أنها ذات راهنية محرقة في هذا الظرف، تتعلق أولاها بمعرفة إلى أي حد أفسد الخطر الإرهابي حركات التحرر العالمي وثانيتها بالمعنى الذي يمكن أن يضفى على تنامي الظاهرة الدينية على حساب الظاهرة اللائكية في صلب حركات التحرر الوطني. وتتعلق المسألة الثالثة بمعرفة ما إذا كانت المبادرات الانتحارية تشكل نهجا سلبيا أو إيجابيا في تلك الصراعات. وعندما أطرح هذه المسائل الثلاثة فإن خاطري يذهب بي أول ما يذهب، إلى مشاكل الشرق الأوسط أي مشاكل فلسطين. ولكني سأبقى في مستوى المبادئ دون خوض في المعيش اليومي وصروفه.

وأحب أن أشدد بادئ ذي بدء على أن الاستقطاب الثنائي لم ينته بعد. فما وجد أغنياء وفقراء، ومحظوظون ومحتاجون، كان ثمة استقطاب ثنائي، ذلك أنه يمكن له أن يكتسي أشكالا أخرى بحيث لا يتجلى ضرورة في مواجهة حادة ايديولوجية أو عسكرية بين كتلتين من الدول. ولا يقتصر الاستقطاب الثنائي على المواجهة بين الشرق والغرب أو بين الجنوب والشمال إذ هو لا يتحدد بالمعطيات الجغرافية وحدها فالشمال مثلا يمتد سياسيا في الجنوب كما يمتد الجنوب في الشمال.

فها قد تهاوى الاتحاد السوفياتي منذ عشر سنوات وشكل «انفجاره الداخلي» مفاجأة حيث أنه كان يحسب نفسه الدولة الواعدة بغد «تنفلق فيه أصباح الجنان» ولقد أسيء فهم عجز بلدان منبثقة عن أوضاع متخلفة عن اللحاق بالعالم الرأسمالي النامي، ولو استقلت لذلك ايديولوجيا شيوعية أريد لها أن تكون علمية.

وقد هزنا حماس فياض وراودنا أمل كبير وأخلصت شعوب بكاملها في الدفاع عن الاشتراكية وفي نصرة حركات التحرر الوطني في البلدان التي لم تزل ترزح تحت نير الاستعمار، ثم كانت خيبة الأمل وانقشاع الوهم واستيلاء اليأس على النفوس سواء في البلدان الشيوعية أو في صفوف حركات التحرر الوطني وقد بلغ ذلك كله أوجه مع انهيار هذين العالمين في وقت واحد تقريبا.

وتبعا لذلك زالت المواجهة بين كتلتين من الدول وبرزت قوة عظمى هي الولايات المتحدة الأمريكية ظهر نظام دولي تسيطر عليه هي، كما ظهرت قوى متنوعة لا تجد لنفسها موقعا في هذا الاطار الجديد وحيد القطب على ما يبدو. والحقيقة أن شكلا جديدا من أشكال المواجهة والاستقطاب الثنائي قد ظهر ويمثل أحد القطبين الشرعية الجديدة في حين يضطلع الآخر في تعبيره الأقصى بمهمة المعارضة العنيفة «اللاشرعية» لهذا النظام وهو باختصار القطب الإرهابي.

لقد سجلت الحرب العالمية الثانية ـ على ما يبدو ـ انتصارا ساحقا للاتحاد السوفياتي إذ تحول إلى معسكر اشتراكي عالمي، كما شهدت مرحلة ما بعد الحرب صعود حركات التحرير الوطني وظاهرة جلاء الاستعمار ولو أنه كان أبعد ما يكون من القضاء على الاستعمار الجديد. وكان كروتشاف «عدّل» مقالة ستالين التي كان بمقتضاها غير الشيوعي يخدم موضوعيا ركاب الامبريالية. ورأى أن من كان مناهضا للامبريالية خدم موضوعيا القضية الاشتراكية حتى أن محاصرة الرأسمالية للاشتراكية كانت ـ بفضل حركات التحرير الوطني ـ في طريقها إلي أن تتحول

(*) مختص في الدراسات الاستراتيجية وكاتب بجريدة الأهرام ـ مصر.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

إلى محاصرة الاشتراكية للرأسمالية. تلك صورة كانت تفيض حماسا، تبين لاحقا أنها طوباوية خاطئة.

ففيما يخص أولا حركات التحرر الوطني لم يبلغ النضال ضد المستعمر منتهاه. فلقد وجدت لا محالة ـ كما أسلفنا ـ لحظات حاسمة في تاريخ تلك الحركات منها على سبيل المثال تأميم قناة السويس. ولكن حصول الاستقلال بدا في معظم الحالات بمثابة عقد أبرم في مرحلة معينة من مراحل المواجهة بين القوى الاستعمارية وقادة حركات التحرير اعترافا منهم بأن هذا الاتفاق أقل ضررا بالنسبة إلى الشقين المتصارعين من اتصال المواجهة.

وما أوجبه هذا العقد من تنازلات جعل ممثلي النزعات الأكثر جذرية لا تجد موضعا لها في هذه الدولة «المستقلة» المزعومة. فالدولة التي نشأت في مثل تلك الظروف لم تكن لتمثل حركة التحرر الوطني وحدها ولكنها كانت تمثل أيضا إلى حد ما مصالح الاستعمار الجديد. ومن ثمة وجد ضرب من الوفاق على حساب الديمقراطية. لذلك كان ما شهدته الحريات من تضييق في الدولة المستقلة حديثا ناشئا عن اعتبارات أساسية لا عرضية. وهو ما يفسر خيبة الأمل والكبت باعتبارهما جزءا لا يتجزأ من المعطيات الجديدة المميزة لتلك الدول.

وبوجه أعم، فإن التخلف يشكل عائقا في طريق الاستقلال، ومن باب أولى وأحرى في طريق الاشتراكية. وقد كان ماركس يقول دائما بأن الرأسمالية ضرورية لإيجاد الظروف الملائمة لنشأة الاشتراكية وكانت الأمم المرشحة عنده لهذا التطور هي ألمانيا وانقلترا والولايات المتحدة وليست روسيا أو الصين. وشهد القرن العشرين ظهور القطب العالمي الاشتراكي في البلدان المتخلفة وقد غلبت العوامل السلبية العوامل الإيجابية في التنافس الذي قام بين هذا القطب والقطب الرأسمالي المتقدم فسقط المعسكر الاشتراكي العالمي.

وقد وضعت في إطار الاستقطاب الثنائي بين الرأسمالية والاشتراكية، بعض القواعد لتنظيم العلاقات بينهما. فإن لم يمكن تجاوز التضاد الإيديولوجي بينهما، فإن خطر المحق النووي الذي يهدد كليهما جعل التعايش السلمي يبدو أخف الأضرار إذ كانت الدول التي تعيش على جانبي الجدار، مثلما هو شأن جدار برلين، شديدة الوعي بمخاطر الإنزلاق.

وعلى خلاف ذلك، بيّن القطب الإرهابي السري الخارج عن الشرعية بأحداث 11 سبتمبر، انه قادر على الانتفاع من ثغرات النظام ليوجه له ضربات لا تقل ضررا عن ضربات أسلحة الدمار الشامل. ولذلك فإن الاستقطاب الثنائي بين الإرهاب والرأسمالية يبرهن عن وجود وضع جديد كيفيا، وهو يشكل خطر دمار متبادل قد يكون أخطر مما شهده الوضع السابق. فقد كانت الصراعات المسلحة بين القوى العظمى في نظام الاستقطاب الثنائي السابق صراعات مجمدة، ولم تكن تظهر إلا في العالم الثالث وهو ما سميته بظاهرة «**عقود الوفاق**» التي كانت تحول دون أن يتجاوز العنف حدًا ما. أما اليوم فليس ثمة ما يضمن وجود حدود لا يتخطاها العنف لا من حيث حدته ولا من حيث انتشاره، وبالتالي فإننا لا نستبعد أن يأتي على الكرة الأرضية برمتها.

فإلى أي مدى يمكن في هذا الإطار الجديد اعتبار العنف مشروعا؟ ذلك سؤال مهم حيث اننا أصبحنا نتحدث عن الحاجة إلى تسوية جميع المشاكل بالطرق السياسية والسلمية ونقول بضرورة استبعاد العنف استبعادا كليا. ومعنى ذلك ـ ضمنيا ـ ان كل عنف هو شكل من الإرهاب وفي ذلك ضيم كبير بالنسبة إلى الشعوب التي ترزح تحت الاحتلال على ما يشهد به وضع الفلسطينيين قبل سواهم.

وما كان يمر بخلد شعوب أوروبا خلال الحرب العالمية الثانية أن تتخلى عن العنف الموجه ضد الاحتلال النازي، وما كان القوم يميزون في مثل تلك الظروف بين العنف والارهاب. وقد أقر ميثاق الأمم المتحدة حق كل شعب في مقاومة الاحتلال بكل الوسائل المتاحة له بما في ذلك النضال المسلح.

لكن الجهة التي وجه ضدها النضال المسلح في حروب التحرير الوطني غداة الحرب العالمية الثانية هي الدول الأوروبية

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

التي خرجت منتصرة من تلك الحرب، وهي التي كانت تصف عنف الحرب ضد الاستعمار بأنه إرهاب لا سيما في الجزائر أو في مومو بكينيا. وقد أصبحت الحدود الفاصلة ين العنف الشرعي والعنف اللاشرعي أكثر غموضا مع إقرار شرعية التدخل لأسباب إنسانية ضد دول تصفها إدارة بوش بأنها دول «سوقية» وثمة ها هنا مسائل غامضة لا يمكن التساهل معها.

ويصير المشكل أكثر تعقيدا عندما يجري النضال لا في ظروف تدعو إلى الأمل وتعد بالتحرر، بل في ظروف يأس وإحباط كما هو وضع الفلسطينيين في الظروف الراهنة بعد فشل مفاوضات السلام وانفجار الانتفاضة الثانية. وها هنا تطرح مسألتان تحتاجان إلى توضيح، تتعلق الأولى بالحكم في ما يلحق الضحايا المدنيين الأبرياء جراء أعمال العنف، الثانية بالحكم في شأن العمليات التي ينتحر فيها القائمون بها.

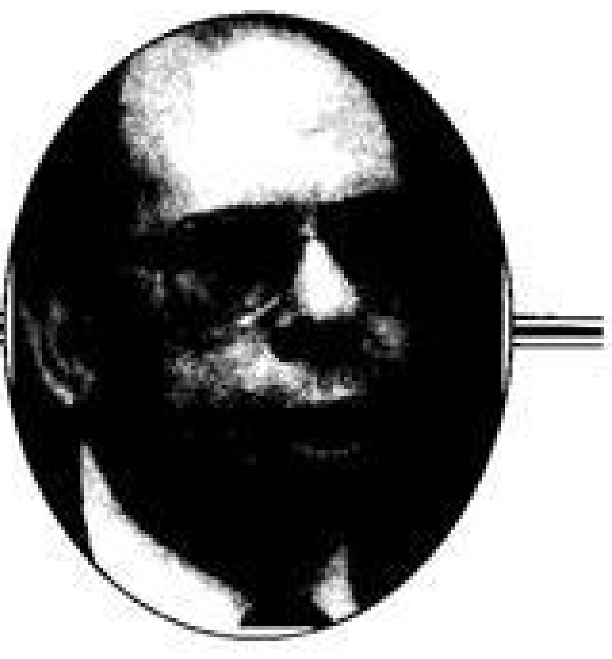
وسواء تعلق الأمر بأعمال انتحارية أو بأعمال غير مشروعة تضر بالأبرياء، فإن تلك الأعمال دالة على أن الموت غلب الحياة خلافا لما جرى عليه المنطق الذي ساد زمن الحرب الباردة أي زمن الاستقطاب الثنائي السابق حيث كان الأمر يقضي بالأخذ بمبدأ أخف الأضرار كنمط حياة يلزم الواجب بالتعود عليه، أما اليوم فإن أخف الأضرار أصبح الموت، وهو ما يعني حصول الاقتناع بأن الحياة التي أكره المرء على أن يعيشها أسوأ من الموت ذاته. وللخروج من ذلك المأزق حمّل الآخرون نفس المصير الذي نتحمله نحن أنفسنا ولو كانوا هم أيضا ضحايا أبرياء.

ويعتبر البعض التضحية أمرا يتحمل في سكينة إذ هي عندهم مدخل إلى الشهادة وإلى الجنّة. وهاهنا يتدخل بعد ديني يحوّل اليأس الناجم عن واقع دنيوي إلى وعد بتعويض أخروي. ومنطق اليأس يقضي بالإلتجاء إلى الدين. أما اللائكي فيجد نفسه وحيدا خلافا لما يكون عليه المؤمن وهكذا ينبني نظام الاستقطاب من جديد انطلاقا من مرجعيات دينية. هل لنا أن نستنتج من ذلك إمكان أن تعوض حماس بمنظمة التحرير الفلسطينية؟ وأن تحل الصهيونية الدينية محل الصهيونية اللائكية؟

وأي موقف ينبغي اتخاذه تجاه مذبحة الأبرياء؟ لا ريب أن الأمر يتعلق بأعمال ينبغي إدانتها؟ هل الإقبال على الموت المحقق للقيام بتلك الأعمال، يجعلها أعمالا أقل شناعة؟ إن المسؤولية عنها لا تلزم القائمين بها وحدهم بل كذلك المحرضين عليها ولا بد من توزيع عادل للمسؤوليات حتى يمكن الخروج من المأزق الحالي وحتى يكون النصر النهائي للحياة لا للموت.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

الإبداع والتفاعل الحضاري



صلاح فضل (*)

يبدو أن المعيار الرئيسي في تقدير العلماء لتحديد مفهوم الإبداع وتقويمه يرتكز على فكرة جوهرية ترى في الإبداع الإنتاج الجديد الأصيل الذي يقدم قيمة مضافة للمجتمع.

وبطبيعة الحال فإن هذا النتاج يتجلى بأشكال عديدة ومتنوعة، وفقا لوظيفة النشاط الإبداعي وطبيعته ومستواه في الأصالة والقيمة. على أن هذا التنوع يندرج في نسقين من الإنتاج :

أحدهما النتاج الواقعي المحسوس، المنفصل نسبيا عن مبدعه، مثل العمل الأدبي والقطعة المنحوتة واللوحة الفنية، أو الجهاز المكتشف والمادة المبتكره أو النظرية العلمية التي أفضت إلى تخليهما.

والثاني يتمثل في الإبداع الذي لا ينفصل عن مبدعه ولا يستقل عنه، بل يعبر عن شخصيته وإنجازه مثل إبداع الممثل الذي يقوم بدور ما، أو راقصة الباليه أو غير ذلك. لكن هذا النوع من النتاج الإبداعي أمكن تحديده وضبطه في العصور الحديثة بفضل الأجهزة البصرية والصوتية، أصبح من الممكن تقويمه كالنتاج الواقعي المحسوس بعد رحيل صاحبه عن عالم المادة.

وهناك باحثون يميزون الإبداع في العلم والتقنية عن الإبداع الفني والأدبي على أساس الوظيفة النفعية في الأول والجمالية في الثاني، فالفنون البصرية التشكيلية والموسيقى والآداب يتم التعبير عنها ذاتيا وانفعاليا، بينما تتحدد الإنجازات العلمية والتقنية وفقا لاستعمالاتها المباشرة. مما يجعل الهدف من الابتكارات العلمية والتقنية هو إشباع ضرورات نفعية عملية، في الوقت الذي تهدف الفنون والآداب فيه إلى المتعة والجمال، وإن كانت هناك ميادين متعددةتجمع بين الوظيفتين الآن مثل فن العمارة والفنون التطبيقية الأخرى.

ومع أن الحوافز الفردية هي العامل المعترف به في تخليق الإبداع، غير أن الظروف الاجتماعية والثقافية تكمن بقوة وراء المكتشفات والابتكارات في العالم والتقنية من جانب، والفن و الأدب بنسبة أقل حيث لاحظ مؤرخو العلم أن ظاهرة التزامن في توالد الأفكار والإنتاجات المتقدمة تنجم وفقا لقانون اجتماعي تاريخي، يتضمن جملة من العوامل المستقلة عن الخصائص الفردية للإبداع، فالفرد الباحث يظهر باعتباره خاضعا لنظام ما، لكنه في الآن ذاته يبدو باعتباره ممثلا لروح العصر الذي يعيش فيه ويكتشف آفاقه المستقبلية.

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com

وبالرغم من ذلك فإن بوسعنا أن نميز بوضوح بين نوعين من الإبداع؛ أحدهما ينبثق من الموهبة الفردية والجهد الشخصي للمبدع مهما خضع لعوامل خارجية وهو إبداع الفنون والآداب والأنشطة الخلاقة، والآخريتخمر في حضن الجماعة وينمو بشروطها وهو الإبداع العلمي الذي أصبح يتطلب مؤسسات كبرى ترعاه وتقوم عليه.

الإختلاف والشراكة

مهما كان مفهوم الإبداع والابتكار يعتمد على الخلق دون نموذج سابق، غير أن انبثاق الاستبصار الأول للإبداع يقوم على أساس من فكر الاختلاف الذي لا يخطىء أحد في إدراك تفرده، إذ أن المبدع قد استغرقته عمليات التفكير المتوافق مع محيطه والمألوف لموضعه لما شعر باشكاليته واجتهد في حله. فالإبداع

(*) باحث وناقد، رئيس دار الكتب والوثائق المصرية.

ذاته فكر اختلافي مفارق لما يسبقه. وليس هناك مثل استيعاب النماذج الحضارية الأخرى بثقافاتها المغايرة ما يشجع فكر الاختلاف وينميه ويمنحه جرأة التحقق. لو لم يتخيل المبدع آفاقا جديدة ويستشرف تجاوز ثقافته الموروثة لما احتشد بكل طاقته لإنجاز مشروعه المبتكر. قد لا يكون واعيا بهذا النموذج الآخر وهو يبحث عن أفقه، لكن استلهامه بشكل غير مباشر مرة، والاستجابة المتحدية لتفوقه مرة أخرى، مما يولد التوق لكسر الإطار التقليدي في كل الأحوال وتشكيل لون من الإرادة الإبداعية الخلاقة.

وإذا تأملنا نماذج الإبداع لدينا في الثقافة العربية، وهي شديدة الثراء والتنوع في الفنون والآداب والعلوم الإنسانية وجدنا أن حافزها الأساسي دائما كان مواجهة تحدى الآخر المختلف في المكان والقوة والموقع الحضارى؛ مما أدى إلى استنفار الذات القومية المغايرة لإبداع نسق جديد لا ينسخ الغير ولا يعيد إنتاج الذات الموروثة، بل يتجاوز هما معا ليشبع مشروعه الجديد.

من هنا ندرك أن طبيعة الإبداع ذاتها ترتكز على فكرة الاختلاف لكسر الأنساق القائمة وابتكار أنساق متوافقة جديدة، بحيث لا تكتفي أشكال النمو والتطور بتعزيز سيرتها عبر عمليات الحوار المتثقف، بل تفتقر في دورات نشطة يتخلق الناشئ منها في رحم الناضج الولود. ويبقى الإبداع شاهدا على أن العزلة التي يبدو للوهلة الأولى أنها حاضنته الحقيقية هي ذاتها التي تخفى أسباب التواصل الجذري العميق مع النسخ الحي في الاستراتيجيات الحضارية القائمة، وتحميه من سطوة هيمنة الشروط العاجزة المحيطة بها والمعوقة لانبثاقه. بمعنى أن غربة المبدع عن السائد في بيئة هي في جوهرها تواصل حميم مع التحتية للمشروعات الحضارية الكبرى.

من ناحية المصبّ، وقد كانت الفكرة السالفة ترقص حول المنبع ـ نجد أن الإبداع هو البوابة الكبرى للشراكة الحضارية ـ فالثقافة التي تنجح في إبداع نماذج جديدة في العلوم والآداب والفنون هي التي تثري تجربة الإنسان الكونية في امتلاك قوانين الطبيعة والحياة، وتعمق رؤيته الجمالية لموقعه في الوجود، وتسمح له بالدخول المنتصر إلى ساحة الشراكة الحضارية الإنسانية، خاصة في عصر ثورة المعلومات الذي انكسرت فيه قوانين احتكار العلوم والطاقات الإبداعية الخلاقة. واستطاعت شعوب كثيرة ـ كان منظورا إليها من قبل ـ باعتبارها هامشية في الإنتاج الإبداعى الحضاري أن تثبت تفوقها وكفاءتها المنافسة.

وإذا كانت الثقافة العربية المبدعة، خاصة في الفنون والآداب تنتج اليوم ما يكفل لها حق الشراكة الحضارية، مهما كانت حواجز اللغة والاختلاف، وضباب السياسة العالمية عائقا يمنع تألقها في الأفق العالمي، فإن تبديد طاقة الإبداع العلمي وهجرة العقول المنتجة له وعجز مجتمعاتنا عن صناعة البيئة الحاضنة لتخليقه كل ذلك يحول بيننا وبين استثمار طاقاتنا في إنتاج المعلومات وتداولها والدخول الفعال في معترك الشراكة الحضارية حتى الآن.

ومع أن كلمة الشراكة ذات ظلال سالبية في تراث خطابنا القومي العربي فإنها تشير إلى حقيقة التفاعل الإيجابي بين الثقافات المعاصرة من ناحية، والتوالد التاريخي بين الأنساق الحضارية من ناحية أخرى. فهناك حقيقة راسخة في الضمير الإنساني تعززها التأملات التاريخية للإنجازات والتبادل النشط للأدوار، وهي أن الحضارات الكبرى لا تموت في مكان حتى تبعث بشكل مغاير في مكان وزمان آخرين، ومعروف دور الحضارة المصرية والشرقية القديمة في تغذية الحضارة اليونانية التي أنجبت بدورها قوة الرومان وصبت في ثقافة العرب الإسلامية، وأسفر كل ذلك عن الخمائر العلمية والإنسانية التي صنعت حضارة الغرب أولا، ثم أخذت تشكل وجه الحضارة الكونية المعاصرة. وربما كانت عمليات التوالد والتمثيل الحيوي أوضح صورة للشراكة، فليست القضية قضية حوار بين أطراف متباعدة هي بقدر ما تواصل عميق بعبقرية الإنسان في تعمير الكون وتدميره في كثير من الأحيان.

الإبداع وتحولات الهوية

إذا كان لنا أن نعتبر الإبداع النسخ الحى للثقافة؛ لأنه يمثل ما يتخلق في رحمها من عناصر متجددة تحل محل الخلايا الميتة، فإنه بالتالي يضمر خارطة المستقبل وهو يتشكل بطريقة مغايرة للماضي، ولأن الثقافة وعاء الهوية فإن

التحولات التي تعتريها - مهما كانت بطيئة وغير منظورة - تحكمها استراتيجيات الإبداع. فنواة الشخصية الوطنية والقومية الصلبة ليست هي تلك الثوابت التي تستعصي على الزمن، بل هي مدى المرو نة في الخواص بحيث تستجيب أو ترفض عوامل التغير.

وهنا يجمل بنا أن نستوضح العلاقة بين ثلاثة مصطلحات حددنا الأول منها وهو الإبداع، وبقى الثاني وهو الثقافة وعلاقته بالطرف الثالث وهو الحضارة. وليس هنا مجال الإضافة في التعريفات والشروح، ولكن يكفي أن نتذكر أن الدائرة الحضارية تشمل ثقافات عديدة، فالحضارة الإسلامية احتوت ثقافات المشرق في جملتها من فارسية ومصرية وهندية وطرفا من ثقافة الغرب اليوناني والروماني أيضا، أي أنها كانت مجمّع هويات وقوميات ولغات عديدة، ولم يرتبط الإبداع فيها بتفوق عرقي لأحد العناصر المكونة لها وإن ظلت اللغة العربية منفذه الأساسي، يكتب بها غير العرب ممن يسهمون في تشكيل الوجه الحضاري للأمة.

والحضارة الغربية اليوم - وقد أصبحت أشد جنوحا إلى الكونية والعولمة - تسهم فيها عشرات الثقافات الكبرى في العالم، وتشهد كل واحدة منها حركة موارة بالتحولات التي تسارع إيقاعها في العصر الحديث، خاصة بعد أن أصبحت الثقافة العلمية إنسانية بلا نزاع، فمكتشفات الكون وقوانين العلم ومنتجات التكنولوجيا لا تعرف الحدود الإقليمية ولا الفواصل العرقية واللغوية.

ولكي نرقب مجهريا بعض اللحظات الفائقة في مسيرة الإبداع الأدبي العربي في العصر الحديث، وهي تشكل جذر التوالد الحضاري كما استقر في الضمير القومي لدينا، لن نتوقف عند فترة التخمير والانبثاق لدى رفاعة الطهطاوي وتلاميذه في القرن التاسع عشر، ولا عند تيار الإحياء الشعري كما توهج لدى البارودي وشوقي ومطران، ولا عند المحاولات النظرية لربط عجلة الثقافة في مصر بالدائرة المتوسطية الغربية كما فعل طه حسين وتلاميذه.

ولكننا سنقتصر على إشارتين متباعدين في الزمان والمكان، كلتاهما ترقبان تحولات الروح والهوية في صلب جنس أدبي مولد وجديد يعتمد على الحوارية وتعدد الأصوات وملاحظة التحولات الكبرى للحياة وهو الرواية.

الإشارة الأولى نجدها عند توفيق الحكيم في تأملاته البداعية التي حددت استراتيجية الأدب العربي بعد ذلك بنسقها الثقافي ونقدها التاريخي معها خاصة في منظومة أعماله الدائرة في شبه السيرة الذاتية والإبداعية.

لنتوقف مثلاعند "**عصفور من الشرق**"؛ لأنها بلورت لأجيال لاحقة رؤية الإنسان المصري العربي لحضارة الغرب وحواره الدرامي معها وهو يعاين ما تفعله في كيانه وما تصيبه به من تحولات محتومة في صميم هويته.

وليس من المجدي في شيء أن نعيد سرد قصة محسن - الذي سبق له أن لعب دور البطولة معبرا عن شخصية الحكيم في "**عودة الروح**" أيضا، لكنه هنا يترك "الشعب" في القاهرة ليصحب صديقه الفرنسي المثقف أندريه، ويطلعه على تفاصيل عشقه الطريف لسوزي، بائعة التذاكر في مسرح "الأوديون" الباريسيّ. ولا يتركنا الحكيم نستنتج بذكائنا ما ترمز إليه بائعة الفن والجمال، فهي أمثولة لأوروبا وللحضارة الغربية بأكملها، وهي مثلها "جميلة رشيقة ذكية، لكنها خفيفة أنانية. لا يعنيها إلا نفسها واستبعاد غيرها.. لا تعرف غير حياة الواقع ولا يهمها شقاء الغير، ولا تحب الحياة إلا.. في الحياة".

وهو يتأمل المشترك الإنساني معها عندما يتورط بالرغم منه في دخول إحدى الكنائس فيدهش؛ لأن تخالف الدين لا يمنع توافق الروح الجميل، ويستشعر في بيت اللّه السكينة العظمى التي تغمر قلبه في حضرة السيدة زينب. والطريف أن الحكيم في هذه الرواية المبكرة وهو يتحدث عن حاميته الروحية كان يفتتح مدرسة الدراويش الأدباء من عشاق السيدة التي سينبغ فيها يحيى حقي باقتدار في "**قنديل أم هاشم**" ويقف في أحدث صفوفها بهاء طاهر في "**نقطة النور**".

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

وفي الوقت الذي يكاد محسن فيه أن يتماهى مع معطيات الحضارة الأوروبية يتخذ موقفا نقديا لاذعا من مادية الثقافة الأمريكية، بنفس القدر الذي يعيب به ولع الحضارات الكبرى كلها بالمظاهر البراقة الزائفة، "كل شقاء الإنسانية أنها لا تستطيع أن تترك شيئا عظيما ذا قداسة بغير أن تلبسه ثيابا مبتذلة مضحكة".

وربما كانت أعلا نقطة يبلغها صوت الراوية في امتصاصه الخلاق لمعطيات الحضارة الجديدة تتمثل في هذا التحول الباطني الذي يستشعره عندما تمتلىء روحه بحركات الموسيقى الكلاسيكية وتتفتح له عواملها الساحرة.

عندئذ يجد نفسه كما يقول "إزاء النبع ذاته الذي صدرت كلمات أنبياء الشرق فانتصبت في هياكل نورانية عظيمة "تتضائل إلى جانبها جميع التحفظات التي أخذ يرددها ضد مادية الغرب وأنانيته وسطحية مظاهره، وتبقى الأمثولة الرمزية المتجسدة في قصة حب عجيب من طرف واحد نموذجا لتوافق موقوت بين عالمين مختلفين. لكن تحولات الهوية التي يعاينها محسن وقلق الخضوع في اللحظات الدرامية لفتنة النموذج تظل منطلقه الإبداعي الذي يسمح له بأن يضيف إلى حياة الفن ما يكفل له الشراكة في صناعة المستقبل الحضاري.

أما النموذج الثاني المحدث، الذي يزرعنا في قلب عملية الإخصاب الحضاري فتقدمها امرأة تمثل نصف الدنيا العربية، أنثى من الشام تزوجت في السعودية وعشقت طبيبها الإنجليزي في لندن. إنها تقفز فوق كل الحواجز لتبلور صورة هذا العناق المستحيل، حيث لا تكسر حدود الجنس واللون فحسب بل تنسف أشد أشكال المحرمات في علاقة المرأة بالرجال. اللافت في الأمر أن الأنثى ليست صوت الرواية المتخيل فحسب، بل هي صانعة هذا الصوت المبدعة أسيمة درويش في روايتها العاتية "**شجرة الحب غابة الأحزان**".

ولأن المجال لايتسع إلا للمحة بارقة، سأكتفي للتدليل على جسامة التحولات التي يعبر عنها الإبداع العربي، في استيعابه للتواصل الحميم مع الغرب، بذكر رسالة قصيرة بعثتها "مدى" بطلة الرواية إلى صديقها "كولن" عقب ليلة صحبته فيها إلى منزله الريفي في "أكسفورد"، وعشقت شجرة الدخان في حديقته، ودفعته لأن يطلق سراح الغزالة التي كان يحبسهافي جزء من غابته الصغيرة. ثم قاومت رغبتها العنيفة في الالتحام به وأجبرته على العودة بها إلى فندقها في لندن، ثم كتبت تقول له : ـ كولن الأعز.. لم أشعر بمرارة الوحدة كما شعرت بها ليلة البارحة. رحيلك غاضبا منى أشعل خوفي من اليتم. أيقظ إحساسي بغربة الطفولة في الملاجىء.. لست امرأة رومانسية تقنع بحب مستكين ينمو بالحرمان. أنا امرأة يعذبها الحب بعنف حد الانكسار. أيها الحبيب : ـ مخذولة أنا في حبي لأهلي، في حبي لوطني، في إخلاصي، في صداقتي، وفي إيماني بالتقدم الذي ينزل النكبات غير المبررة بالإنسانية كلها. أعيش انكسار أحلامي الواحد تلوى الآخر.. وأحسها تتهاوى في داخلي كشظايا زجاج مكسور. معك وحدك ألتحم بوجودي خارج سطوة الزمن. هكذا أحارب بك وضدك في الوقت ذاته. أحارب ضدك كي لا تضيع العلاقة "المهددة بالنقصان" وأحارب بك كي تبقى "المعنى". المعنى الذي يلمّ شتات الشظايا ويوحدها".

ما يعيننا في هذا المشهد المنزوع من سياقه السردي لا يرتبط بدلالته الدرامية على اللحظة العاشقة المتفجرة، ولا كيفية انهماره في الاتجاه العكسي لأدبيات تواصل الرجال العرب مع إناث الغرب منذ فجر النهضة حتى "الطيب الصالح" الذي جعل مصطفى في "**موسم الهجرة إلى الشمال**" يزعم غزو الغرب برجولته، ولكن المعنى الذي يشير إليه صوت الرواية وهو ذوبان نصف الدنيا في النصف الغربي الآخر حربا على الخذلان والإحباط في منظومات القيم وأنماط الثقافة وأشكال العلاقات الإنسانية السويّة. إنه المعنى الحضاري الشامل الذي تتقد حواس المرأة المسرفة في تحررها لتعثر عليه في الآخر بكل كينونته.

وما يبقى من دلالة المشهدين عند الحكيم ودرويش هو هذا الدور النشط الذي يلعبه الإبداع في الحراك الحضاري والتواصل الثقافي الحميم.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

ثقافة السلم : تساؤلات وتأملات ونتائج

أحمد صدقي الدجاني(*)

ندوة الحوار الثقافي العربي الأوروبي تدعو إلى خاطري حوارًا ثقافيًا عربيًا أوروبيًا شاركت فيه على مدى عقد من السنين بين عامي 1975 و 1985 في نطاق الحوار العربي الأوروبي رئيسًا مشاركًا للجنة الثقافة والعمل والشؤون الاجتماعية إحدى لجانه السبع. وأذكر أن إنشاءها كان باقتراح من الجانب العربي وافق عليه الجانب الأوروبي، وكان الغرض منه إعطاء البعد الثقافي في هذا الحوار حقه ليتكامل مع البعد الاقتصادي التي عنيت به لجان ست، ومع البعد السياسي الذي تولته اللجنة العامة للحوار. وقد كانت ثمار ذلك الحوار طيبة ومنها التفاعل الذي تحقق بين مختصين وخبراء من الجانبين وما تم التوصل إليه والموضوعات التي جرى بحثها، وعقد ندوة متميزة عن العلاقات بين الحضارتين العربية والأوروبية بمدينة هامبورغ ظهرت بحوثها في كتاب.

يتداعى إلى خاطري أيضًا ندوة «الانعكاسات الفلسفية على السلم في عالمنا المعاصر» انعقدت بمقر اليونسكو بباريس بين 3 و 1985/12/6 شاركتُ فيها ببحث عن «السلام في السياق الإقليمي». واغتنيت ببحوث عدد من أعلام الفكر. وأتطلع اليوم أن أغتني بهذا الحوار الثقافي العربي الأوروبي الذي يتناول في محاوره «مكانة الآخر» والتربية على الاعتراف بالآخر» و «ثقافة السلم». وإسهامي فيه بهذه المداخلة التي اخترت لها عنوان «ثقافة السلم : تساؤلات وتأملات ونتائج».

متى يتردد الحديث بإلحاح عن ثقافة السلم ؟

من الملاحظ أن الحديث عن «ثقافة السلم» يكثر حين تنشب حرب أو يبرز شبح حرب منذرًا بقرب وقوعها. ويقوى الشعور بالحاجة إلى «ثقافة السلم» اليوم في عالمنا مع نشوب حرب في مطلع القرن الحادي والعشرين الميلادي لها سمات خاصة.

تقود هذه الحرب دولة كبرى في عالمنا هي الولايات المتحدة الأمريكية، ويشارك معها بشكل مباشر الكيان الإسرائيلي في فلسطين الذي يمثل قاعدة استعمارية استيطانية تابعة لها، وكذلك حليفتها بريطانيا. وقد أعلن الرئيس الأمريكي جورج بوش بدء هذه الحرب رسميًا يوم 2001/10/7، وأطلق عليها اسم «الحرب ضد الإرهاب» واستهدف بها نظام طالبان في أفغانستان ومعهم تنظيم القاعدة بعد أن أعلنها عدوًا إثر زلزلة 2001/9/11 في نيويورك وواشنطن. ودعا جميع العولميين في العالم والدول الغربية ودولاً أخرى للمشاركة فيها فتجاوبت بدرجات متفاوتة. وحدد القضاء على كل من يقاوم طغيان العولميين وبغيهم بغير حق هدفًا فيها. وأعلن بعد ستة شهور من ذلك الحدث الزلزلة يوم 2002/3/11 دخول هذه الحرب مرحلة ثانية.

كان الكيان الإسرائيلي قد باشر منذ 2001/9/28 تصعيد عدوانه على الشعب العربي الفلسطيني باقتحام أرييل شارون أحد مجرمي الحرب الصهاينة المسجد الأقصى بترتيب من الحكومة الإسرائيلية التي كان يرأسها يهود باراك وبضوء أخضر من الإدارة الأمريكية التي كان على رأسها بيل كلينتون وذلك إثر فشل

(*) باحث ومفكر ومجمعي - فلسطين.

مفاوضات كامب دافيد الثانية. ولم يلبث التجمع الإسرائيلي الاستعماري الاستيطاني أن انتخب شارون رئيسًا للوزراء وجاء بتكتل ليكود إلى الحكم في مطلع عام 2002.

وما أسرع ما باشر شارون بتفاهم كامل مع الإدارة الأمريكية الجديدة بواشنطن التي تولاها في الفترة نفسها الرئيس المنتخب جورج بوش، حربًا منظمة في جبهة فلسطين ضد المقاومين للاحتلال الصهيوني الإسرائيلي الساعين للتحرر من نيره في الضفة الغربية وقطاع غزة، الجاثم عليها منذ حرب 1967. وحدد مائة يوم للانتهاء منها، ثم أخذ من الإدارة الأمريكية الموافقة على إطلاق يده على مائة يوم أخرى. وما أكثر جرائم الحرب التي أقترفها الجيش الإسرائيلي في هذه الحرب المستمرة حتى كتابة هذه السطور ومنها عدد من المذابح أشهرها مذبحة جنين.

وقد استمرت مقاومة الاحتلال في أوساط الشعب العربي الفلسطيني وتجلت في صور كثيرة من أقواها تأثير العمليات الاستشهادية. ويقول تقرير أذاعته محطة بي بي سي صباح يوم 2002/7/9 إن الجيش الإسرائيلي قام بعملية اغتيال جديدة استهدفت قياديًا فلسطينيًا ضمن مسلسل الاغتيالات، وأن عدد المعتقلين من نشطاء انتفاضة الأقصى تجاوز العشرة آلاف. والواقع القائم اليوم في هذه الجبهة هو أن الجيش الإسرائيلي أعاد الانتشار في جميع مناطق سلطة الحكم الذاتي الفلسطيني المحدود التي حددتها اتفاقات «أوسلو» المبرمة بين الحكومة الإسرائيلية وقيادة منظمة التحرير الفلسطينية منذ 1993/9، وأن المقاومة رغم ذلك كله مؤهلة للاستمرار. كما تشير أنباء جبهة أفغانستان إلى أن الجيش الأمريكي لا يزال يواجه صورًا من المقاومة في هذه الحرب التي يمكن أن تحمل اسم «حرب العولمة».

لقد تناول الرئيس جورج بوش في خطابه يوم 2002/6/24 الذي انتظره البعض طويلاً هذا الواقع القائم في جبهة فلسطين فأعلن «أن الولايات المتحدة تؤيد قيام دولة فلسطينية مؤقتة في غضون 18 شهرًا على أن تصبح دائمة ومستقلة وذات سيادة في غضون 3 سنوات في إطار تسوية نهائية، إذا كانت هناك قيادة فلسطينية جديدة ومختلفة ومؤسسات فلسطينية جديدة وترتيبات أمنية. وأوضح أن هذه القيادة المطلوبة «لا تقبل المساومة فيما يخص الإرهاب».

ونقف أمام هذا المصطلح «دولة فلسطينية مؤقتة» وكذلك أمام هذا الشرط الذي يضع مواصفات للقيادة تجعلها مستسلمة لمنطق العولميين الأمريكيين وحلفائهم الصهاينة العنصريين. وهذا يعكس ما يحفل به منطق العولميين من تناقض يتجلى أيضًا في قوله «إن الوضع بائس ويائس بالنسبة للفلسطينيين فمن الصعب عليهم العيش تحت نير الاحتلال والهجمات الإسرائيلية وفي الوقت نفسه من الصعب على الإسرائيليين العيش تحت نيران الإرهاب». فهو يعترف بمدى فظاعة الاحتلال الإسرائيلي ولكنه يعتبر المقاومة لهذا الاحتلال إرهابًا.

تجدر الإشارة هنا إلى أن شعار «ثقافة السلم» جرى طرحه إبان مسيرة عملية «أوسلو». وتشكلت جماعة تتبناه وتنادي به اشتهرت باسم «جماعة كوبنهاجن» نسبة إلى لقاء أعضائها من الإسرائيليين والفلسطينيين في العاصمة الدانمركية. ولم تستطع هذه الجماعة بفعل ظروف تشكيلها وتصعيد الحرب الإسرائيلية في جبهة فلسطين على المقاومين من أجل التحرير أن تصمد أمام معارضة الرافضين لمفهوم «السلم» الذي يطرحه العولميون الباغون بغير حق وهو مفهوم يعني «الاستسلام» لهم ويطالب بإنهاء كل أشكال مقاومة الاحتلال قبل «التفاوض» الذي هو في حقيقته «إملاء» من سلطات الاحتلال على الشعب المحتلة أرضه. ويطرح هؤلاء المقاومون في مقابل «العولمة» التي تتضمن الفرض والإكراه شعار «العالمية» الذي ينطلق من الاعتراف بالآخر وبحقوقه واحترامه والسعي إلى إقامة سلام عادل معه.

ماذا عن مفهوم السلم ومضمون ثقافته ؟

واضح من ثم أن هناك اختلافًا جذريًا بين مفهوم السلم الذي يتبناه العولميون ومفهوم السلم الذي يتبناه «العالميون» الإنسانيون. الأمر الذي يتطلب العمل على تعميم مفهوم السلم الذي يقوم على احترام الحق واعتماد العدل. فما هو هذا السلم وما هو مضمون ثقافته ؟

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com

يتداعى إلى الخاطر بين يدي الإجابة المحاولات الفلسفية لبلوغ السلام الدائم ومنها محاولة «عما نوئيل كانط» الألماني في رسالته «**نحو السلام الدائم**» عام 1797 م التي تأثر فيها بكتاب دوسان ربيير الفرنسي (**مشروع السلام الدائم**) الذي تعرف إليه من خلال مؤلفات جان جالوروكر. كما يقول انطون هينين في التعريف بالرسالة. وقد أوضح هينين «أن كانط لطالما ردد أن حالة السلام بين الناس ليست من فعل الطبيعة إنما ينبغي أن تصنعها إرادة البشر أي أنها ترتبط بالفعل الإرادي بحيث يتوجب على البشر أن يعينوا سلوكهم بشكل تصبح معه قوانين السلوك لكل واحد بموجب ضرورة الشريعة وتقوم حرية الواحد إلى جانب حرية الآخر حسب فكرة الحق. ويرى كانط أن الحرية إذا كانت مبنية على هذا الأساس تصبح في مأمن، فلا تتهددها الأخطار الناجمة عن اختلاف اللغات أو الأديان، لأن الالتزام الشخصي الحر إلى كونه قيمة أخلاقية في حد ذاته ينمي حركة التقارب بين الشعوب، ويحفز القوى الفعالة على التسابق إلى الأفضل. في الخلاصة أن السلام الدائم القائم على العدل والحرية يؤلف أروع مكسب تحققه الإنسانية المتطورة «وكان كانط في مقدمة كتابه «**فلسفة الحق**» قد عرف الحق بأنه «مجموعة الشروط التي تستطيع حرية الواحد بواسطتها أن تتوافق مع حرية الآخر، وفق قانون عام للحرية».

إن مفهوم السلم إذا استثنينا «السلم مع النفس» في الذات الإنسانية، يتضمن في طياته علاقة بين الأنا والآخر على صعيد الإنسان وأخيه الإنسان. والأمر نفسه على صعد دوائر الانتماء الأخرى في الاجتماع الإنساني، مواطنا وملة وقوما ودينا وثقافة وحضارة. ومن هنا كانت العلاقة وثيقة بين ثقافة السلم والاعتراف بالآخر ومكانته.

والسلم بالتعريف السالب هو «نقيض الحرب»، وهو أيضا «وقف الحرب وإيقاف للنزاع والخصومة»، و «علاقات بين دول ليست في حرب» و «حالة من التوازن المستقر في العلاقات السياسية»، و «حالة من الهدوء السكينة والراحة العقلية في ظل الصداقة». ومن تعريفاته الحديثة «هو مجموعة علاقات التعايش والتعاون المتحركة بين الأمم وفي داخل الأمم، لا تتميز بغياب النزاعات المسلحة فحسب بل كذلك باحترام القيم البشرية التي عبر عنها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وبالرغبة في أن يؤمن لكل فرد أقصى ما يمكن من الرفاه»[1].

واضح من هذه التعريفات أن مفهوم السلام يتطور وفقًا لتطور التجربة الإنسانية، وأن إيقاف العمليات الحربية هو خطوة أولى هامة لبلوغ حالة السلام، ولكن بلوغ هذه الحالة يقتضي أيضًا إيقاف النزاع والخصومة اللذين أديا إلى نشوب الحرب والوصول إلى توازن مستقر في العلاقات السياسية. فلا بد أن يستقر السلام في النفوس والعقول على أساس متين من العدل كي يجلب السكينة والراحة العقلية ويدوم.

ومن معاني السلام في اللغة العربية أنه شجر دائم الخضرة لا يأكله شيء والظباء تلزمه، وهو أيضًا اسم من أسماء الله تعالى، والديمومة قائمة في المعنيين[2]. واضح أيضًا وجود فرق بين «منع الحرب» و «إقرار السلام» فالتعبير الأول يحمل مدلولاً سياسيًا بينما التعبير الثاني فضلاً عن ذلك مدلولاً اجتماعيًا نفسيًا. وإقرار السلام يقتضي وجود ثقة متبادلة بين الناس. وديمومة السلام تقتضي أن يقترن السلام بالعدل فيتلازمان كهدفين. وقد قرن السلم بالعدل في ميثاق الأمم المتحدة لأن الدول التي أنشأتها كانت تبغي أكثر من مجرد هدنة طويلة، بعد أن أثبتت عصبة الأمم أن الاتفاقات السياسية التي تؤمن العدل قد تلزم الحكومات دون الشعوب ولا تصل أبدًا إلى القلوب.

إن عالمنا الواحد ينقسم إلى أقاليم يضم كل منها دولا تشغل موقعًا جغرافياً معينًا وتربطها وشائج خاصة. ويلاحظ مودي A.E. Moodie أحد علماء الجغرافيا السياسية أن خريطة العالم السياسية «تبين نمطًا توزيعيًا للدول بأنواعها المختلفة، لا يتفق إلا قليلاً والأقاليم الطبيعية المعروفة لرجال الجغرافيا أو لا يتفق معها

(1) المؤسسة الفرنسية لدراسات الدفاع الوطني ـ الحروب والحضارات ـ الترجمة العربية، ص 451 ـ ص 458، دار طلاس.

(2) ابن منظور ـ لسان العرب ـ مادة سلم ـ دار صادر.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

إطلاقًا ... وقد أظهرت البشرية من الناحية العملية عجزها التام حتى الآن عن إيجاد أنموذج[3] للدول يتفق مع النموذج الطبيعي الذي تفترضه الأقاليم الجغرافية ... ذلك أن الإنسان برغبته الملحة في تكوين دول، والاحتفاظ بها، تجاهل الإطار الممكن للأقاليم الجغرافية تجاهلاً كبيرًا مما سبب تصادمًا بين الدول»[4].

ومن هنا تأتي أهمية دراسة السلام في الإطار الإقليمي لأن الإقليم وحدة جغرافية طبيعية تتكامل فيه العناصر الطبيعية والبشرية وتجعل له كيانًا مميزًا. وإذا كانت دولة بمفردها لا تتفق إلا قليلاً والإقليم الطبيعي الذي تحتل جزءًا منه، فإن مجموع الدول التي يضمها هذا الإقليم الطبيعي يمثل وحدة متفقة معه. وقد نبّه علماء الجغرافيا السياسية وفي مقدمتهم ماكندر Machinder إلى أهمية «إدراك الحقائق الجغرافية» وإلى العلاقة بين الأحوال الطبيعية وأنواع النشاط البشري.

حين نعتمد دائرة الإقليم الجغرافي للبحث عن السلام فيها، فإن علينا أن نستحضر في أذهاننا دوائر أخرى. فهناك دائرة أرض الدولة وهي «الوطن»، وترسمها حدود الدولة وهناك دائرة «الوطن القومي» ويرسمها مدى انتشار «الأمة». وقد كان نمو الدولة في صورتها الحديثة في الغرب مرتبطًا بتطور فكرة القومية، وبرز مصطلح «الدولة القومية» ليدل على وضع تكون الأمة والدولة فيه شيئًا واحدًا. وهناك «الدائرة الحضارية» ويرسمها مدى انتشار الحضارة التي أسهم في بنائها شعب تلك الدولة مع شعوب دول أخرى. ويمكننا أن نلاحظ وجود صلة قوية بين دائرة الإقليم الجغرافي والدائرة الحضارية وإن لم تتطابق الدائرتان. كما نلاحظ وجود صلة قوية بين دائرة الإقليم الجغرافي ودائرة الوطن القومي وإن لم تتطابق الدائرتان أيضًا.

إن العلاقات الخارجية والداخلية للدول تكمل بعضها بعضًا، وإذا كان السلام لا يتجزأ في عالمنا فكذلك الحال[5] في العلاقات الخارجية للدول التي لا يمكن فصلها بدورها فصلاً تامًا عن الأحوال الداخلية. ويلفت النظر أن عالمنا المعاصر يشهد اعتمادًا اقتصاديًا متزايدًا للدول بعضها على بعض، كما يشهد إزالة الحواجز بين الدول بالتدريج مع نمو المعرفة وانتشارها بفعل ثورة الاتصال. وهكذا فإنه يمكننا اليوم أن نحدد للاستقلال معنى أعمق من معناه في عصور سابقة. فهو لم يعد يوحي بالانعزال والانفصال عن الآخر وإنما أصبح مقترنًا بالاتصال بالآخر والتفاعل والتكافل وإياه، بعد أن بدأ الإنسان في عصرنا هذا يفهم بشكل أفضل كما قرر ماكنمارا Macnamara في كتابه الهام «جوهر الأمن» أن استقرار العلاقات بين دول العالم يتأثر بما يجري في كل دولة على حدة. وقد ختم الكتاب بالقول «إن استقرار العلاقات بين الدول الغنية يتأثر باستقرار النظم السياسية في الدول الفقيرة ... وستدرك الدول الغنية والآمنة في العالم أنها لا تستطيع أن تبقى غنية أو آمنة إذا استمرت في إغلاق عيونها عن وباء الفقر الذي يغطي النصف الجنوبي كله من الكرة الأرضية ...»[6] وسبق مودي Moodie وسجّل كعالم جغرافيا سياسية «أن جفافًا ينتاب أميركا الشمالية له انعكاساته على أوروبا، وسياسة أستراليا البيضاء قد تشجع قيام الروح العسكرية في اليابان ...» وأصبح معنى الاستقلال يبرز بعد المسؤولية جنبًا إلى جنب مع بعد الحرية على صعيد الدولة الواحدة وعلى صعيد الدول مجتمعة، فمثل العالم كمثل قوم في سفينة أراد بعض من كانوا أسفلها أن يثقبوا في المكان الذي يحتلونه، فإن تركهم الآخرون وشأنهم هلكوا جميعًا وإن أخذوا على أيديهم نجوا جميعًا. وقد رسم لنا نبي الإسلام هذه الصورة ليوضح بُعد المسؤولية.

إن استتباب السلام في عالمنا على مختلف الصعد القومية والإقليمية والعالمية سيتأثر بالفلسفات السائدة. ويلفت النظر أن هذا العالم يشهد صحوة الفكر الفلسفي فيه والعودة إلى طرح

(3) محمد كامل حسين ـ محاضرة عن التعاون الدولي ـ من كتاب محمد الجوادي ـ محمد كمال حسين، ص 121.

(4) مودي ـ الجغرافيا من وراء السياسة ـ ترجمة روفائيل جرجس، ص 6 ـ سلسلة الألف كتاب.

(5) المصدر نفسه، ص 61.

(6) ماكنمارا ـ جوهر الأمن ـ ص 133 ـ ترجمة يونس شاهين ـ الهيئة المصرية للكتاب.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

التساؤلات الرئيسية للفلسفة الأولى. فبعد أن تراجعت مكانة الدين في المجتمعات الصناعية الغربية، وضعف دور الفلسفة في حياتها، وأكد بعض المفكرين الغربيين أن عصر الفلسفة ولى وأدبر، إذا بالفكر الفلسفي يصحو ويعود التساؤل الفلسفي قويًا ويشمل فيما يشمل رجل الشارع في حياته اليومية التي سيطر عليها الاتصال الجماهيري. أما الدين فقد عرف ظاهرة إحياء نراها اليوم تشمل مختلف المجتمعات والدوائر الحضارية تفاعلت في تكوينها عوامل اجتماعية وثقافية وسياسية(7). وواضح أن الاتجاهات التي ستتخذها حركات الإحياء هذه والاتجاهات التي ستبرز في الفلسفات المعاصرة ستحسم في قضية السلام والحرب.

ما هي مسببات التوتر التي تعكر صفو السلام على الصعيد الإقليمي، وتفتح الباب على مصراعيه أمام العنف والحروب المحلية والإقليمية؟

يسود في ظل السلام نظام قيم ذو وجهة عالمية، ويقوي النزوع نحو التنوع والوحدة، ويتحقق الاعتراف بالغير رغم اختلافه، ويؤدي إلى وجود حالة من التوازن. فإذا ساد نظام قيم نسبي، وسيطر مبدأ «الأسود والأبيض»، و جرى إنكار الغير وعدم التسليم باختلافه، واختل التوازن، أصبح من المحتم أن يخيم شبح الحرب(8).

إن التكوين غير المتجانس للدول في إطار الإقليم الواحد هو من أهم الأسباب التي توجد التوتر وتؤدي إلى الحروب المحلية والإقليمية. ولقد قامت في أعقاب إنحسار الاستعمار الغربي وانتصار ثورة التحرير دول رسمت حدودها بشكل مفتعل ومفروض، فضمت عددا من القبائل والجماعات العرقية المختلفة، وسيطرت فيها إحدى هذه القبائل أو الجماعات في أطر جغرافية وسياسية مصطنعة. وتشهد هذه الدول نشوب حروب قبلية وأهلية في إطارها، وتكاد هذه الحروب أن تكون مستمرة لأن سببها الرئيسي يضرب بعمق في صلب التكوين البشري لهذه الدول. ويلاحظ أن الحرب الأهلية هي من أكثر أشكال الحروب وحشية. وهي يمكن أن تتسع فتهدد سلام الإقليم كله.

إن التكوين غير المتجانس للدول يظهر أيضا في الدول متعددة القوميات. ففي عالم قويت فيه الدعوة القومية وبلغت ذروتها خلال القرنين الأخيرين، وبرز فيه النموذج «الدولة القومية» باعتباره الأنموذج الأمثل للدولة، يحمل تعدد القوميات في الدولة الواحدة في طياته خطر حدوث صراع قومي قد يوصل إلى تفجر حرب بين قوميتين، ما لم يتدارك بالاعتراف بالنزوع القومي وباللغات القومية وبإيجاد أنماط فعالة من التقدم الاقتصادي والاجتماعي في ظل سلطة مركزية اتحادية قومية(9).

يتداخل التعدد القومي بالتعدد الديني، ويأخذ الصراع القومي شكل صراع ديني والصراع الديني شكل صراع قومي أحيانا، فتنشب حروب داخلية تأخذ طابعا دينيا وقد عُرفت أوروبا في بدايات العصر الحديث الحروب الدينية وعانت منها. ويؤدي تعدد القوميات في ظل الدولة الواحدة إلى حدوث توترات بين هذه الدولة ودول مجاورة لها بسبب «الأقليات» القومية. وكم عانت أوروبا من حروب نشبت بفعل هذا النوع من التوترات على مدى القرون الأربعة الأخيرة.

يظهر التكوين غير المتجانس للدول في الدولة «ثنائية البنية» التي قامت في العالم الجديد ضمن ظاهرة الخروج الغربي الاستعماري. وتسيطر في هذه الدول أقليات أوروبية الأصل على غالبية من السكان الأصليين، وتبدو فيها بوضوح «ثنائية الحضارة». وما أكثر ما حدث بسبب هذه السيطرة أن تفجرت الصراعات العنيفة بين مختلف الجماعات البشرية في هذه الدول.

لعل أخطر صور التكوين غير المتجانس للدول في الإقليم الواحد هو صورة «دولة الاستعمار الاستيطاني» التي جرى زرعها في منطقة متجانسة وتأسيسها على فكرة «العنصرية العدوانية». فهذه الدولة تقوم على أشلاء «أهل البلاد» وهي تمثل جسمًا غريبًا

---

(7) أنور عبد الملك ـ تغير العالم ـ ص 135 ـ ص 145، سلسلة كتاب عالم المعرفة.
(8) الحروب والحضارات ـ مصدر سبق ذكره ـ ص 24 ـ ص 29.
(9) أنور عبد الملك ـ مصدر سبق ذكره، ص 55.

في المنطقة وتعمل على التخريب الحضاري فيها. وقد عانت إفريقيا وآسيا من استهدافهما بعدد من غزوات هذا الاستعمار الاستيطاني الأوروبي، خلال عصر الاستعمار.

واضح أن عملية الاستعمار تتحمل مسؤولية خاصة في بروز التكوين غير المتجانس للدول في عالمنا المعاصر، تماماً كما تتحمل نزاعات الاستعلاء القومي والتعصب الديني مسؤوليتها فيما نشب من صراعات قومية ودينية في العالم الحديث. وقد تفاعل عاملا الاستعلاء القومي والتعصب الديني مع عوامل أخرى اقتصادية واجتماعية في تكوين «الظاهرة الاستعمارية».

كان الاستعمار ولا يزال سبباً رئيسياً في نشوب الحروب في عالمنا، وقد عانت منه الشعوب المستعمرة الويلات. ومثل الاستعمار تخريباً في الأقاليم التي استهدفها، فأفقد ما تتميز به من وحدة تتكامل فيها العناصر الطبيعية والبشرية. وقد عبرت مقاومة غزوات الاستعمار بداية وثورات التحرير منه بعد ذلك عن جهد لوقف هذا التخريب وإصلاح ما فسد، ومن هنا أُعتبرت مقاومة الاستعمار وحروب التحرير عملاً ضرورياً لبناء السلام ولعودة الأمور إلى طبيعتها[10].

إذا كان الاستغلال الذي تمثله عملية الاستعمار يقدم أنموذجاً صارخاً، فإن الاستغلال بصورة عامة حتى وإن حدث على صعيد الدولة الواحدة والأمة الواحدة، هو أحد مسببات التوتر التي تؤدي إلى نشوب الحروب والثورات. وما الثورة الاجتماعية في مجتمع ما إلا حتمي على الاستغلال الذي تمارسه طبقة مستغلة على طبقات أخرى مقهورة في المجتمع. ومن هنا كانت النظرة إلى هذه الثورات الاجتماعية أنها عملية مفهومة وهي تمهد لعودة الأمور إلى طبيعتها في المجتمع.

لقد تميز العالم الحديث بظهور «العقائد الأيديولوجيات» فيه، وعانى من الصراع العقائدي الذي احتدم بين هذه العقائد. وبدا واضحاً أن هذا الصراع أصبح من مسببات التوتر في عالمنا وهي مسببات تؤدي إلى نشوب ما اصطلح على تسميته بالحروب الباردة. وينفخ في هذا الصراع ما يعمم في وسائل الاتصال الحديثة من حملات يقوم بها المتصارعون العقيديون.

بقي أن نشير إلى أن من بين مسببات التوتر على الصعيد الإقليمي «الإرهاب» الذي برز كظاهرة في عالمنا المعاصر. وقد تفاعلت في صنع هذه الظاهرة عدة عوامل قومية واجتماعية وعقيدية وسياسية وفكرية. وعلى الرغم من أن الغموض ما زال يكتنف الإرهاب، إلا أنه من الواضح الفرق القائم بينه وبين مقاومة الاستعمار، وهو يمكن أن يحدث على صعيد الأفراد، كما يمكن أن يأخذ شكلا رسمياً حين يمارس على صعيد الدول.

يمكننا أن نُجمل مسببات التوتر التي نراها في المجتمعات والدول على صعيد إقليم بعينه في الاستعمار والاستعمار الاستيطاني العنصري بخاصة، والاستعلاء القومي، والاستغلال الطبقي، والتعصب الديني، والصراع العقيدي، والإرهاب. وهذه المسببات تؤدي منفردة أو مجتمعة إلى نشوب الحروب العدوانية التي تعاني منها البشرية أشد معاناة. وقد أدان الإنسان هذه الحروب العدوانية ومجّد التصدي لها بالمقاومة أو بالثورة الاجتماعية أو بالنضال من أجل التحرير أو بإشاعة الثقة، واعتبر ذلك كله عملاً من أجل استتباب السلام وعودة الأمور إلى طبيعتها. ومنذ القديم ميز الإنسان الحروب العدوانية وما اعتبرها غير مشروعة كما فعل ابن خلدون في مقدمته.

وبعد ...

فإن حرب العولمة التي يعيشها عالمنا، وما نشهده من جرائم تقترفها الحكومة الإسرائيلية ضد شعب فلسطين العربي بدعم من حكومة الولايات المتحدة الأمريكية، تبين خطورة دولة الاستعمار الاستيطاني على السلم وتنذر بتفجرات لم يسلم منها المستعمرون الإستيطانيون الصهاينة الذين عمدوا إلى «تهجير» اليهود من أوطانهم، الأمر الذي يجعل الحاجة إلى ثقافة السلم ملحة، ونؤكد على أن السلم يجب أن يكون قائما على العدل، ونهيب باليهود أن ينبذوا الصهيونية العنصرية وفكرة الاستعمار الاستيطاني، وينتموا للوطن والحضارة وأمامهم مثل يهود الحضارة العربية الإسلامية الذين أسهموا في قيامها وازدهارها شأن الملل الأخرى، لهم ما للآخرين وعليهم ما على الآخرين.

(10) جمال حمدان ـ استراتيجية الاستعمار والتحرير ـ ص 110، عالم الكتب.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

أخلاقيات الحوار مع الآخر المختلف في الفكر العربي الإسلامي

محمد مصطفى القباج(*)

أودّ أن استهلّ هذه المداخلة المُركّزة بملاحظة مبدئية على هامش العنوان الذي اخترتُه لها، ذلك أني تجنّبت قصدا الحديث عن أخلاقيات الحوار في القرآن والسنّة والمدوّنات الفقهية والأصولية لأن إقحام المعتقدات والمقدسات في مقام الخلافيات ـ على حدّ تعبير باحثٍ مغربي ـ هو أمرٌ بالسكوت[1]. فدائرة المعتقد والمقدّس مُغلقة، والتعامل معها يجعل النقاش أو السجال غير ممكن، كما لا تتيح إعمال العقل في التساؤل عن منطقيّتها من خارج حدودها.

لذلك ارتأيت أنه من الأليق استقراءُ أخلاقيات الحوار مع الآخر المختلف ـ أو الخصم كما في النصوص التراثيةالعربية ـ من الانتاج الفكري العربي الإسلامي قديمه وحديثه في المجالات الأدبية والفلسفية والتاريخية... أكيدٌ أن المقام ـ الذي نتواجد فيه نُخبة عالمة ـ لا يستوجب الخوض في تمرينٍ مفاهيمي لتحديد المقصود من الحوار، ولكن المهم الإشارة باقتضاب إلى أن «العلاقات الحوارية»[2] تكمن في مظاهر التأزم التي تطبع فترات التفاعل السلبي للأحداث واشتعال الفتن والمواجهات بين الأديان أو الثقافات أو الايديولوجيات أو المصالح السياسية ـ الاقتصادية. ولتحفيف حدّة هذا التأزم يكون الحوار ضروريا بين أشخاص عيْنيين هم نتاج سياقات فكرية واجتماعية.

إن هذا الفهم يتأتّى من أطروحة أتبنّاها شخصيا وهي أن القول بحوار الحضارات أو حوار الثقافات هو من قبيل الوهم، إذ لا يصحّ أن يكون هناك حوار بين مُجرّدات، لذلك أنا أميل إلى أن يكون الحوار حضاريا يتأسس على قيم أخلاقية وفكرية وروحية وذلك شأن الإنسان المتمدّن، وهذه الأخلاقية «هي التي تجعلُ أُفق الإنسان مُستقلاً عن أفق البهيمة»[3]، ومن ثمّة فالحوار إنسانيّ والصراع حيوانيّ.

الحوار يُمكن أيضا بين مثقفين وعلماء وفئات مجتمعيّة تتهيّأ للتفاهم انطلاقا من أوليات ومسلمات، وبصدد قضايا محدّدة وباعتماد ما هو مُشترك للوصول إلى توافق مُنتج تتمخّض عنه في نهاية المطاف أشكالٌ من التعايش أو التعاون أو التّعاضد. وعليه فإن الإصل في الحوار هو اختلاف الرّؤى، وفي قبول هذا الاختلاف يتجلّى التفاهم الذي يُمليه احترام الآخر المختلف واستقلاليته عملا بحرية الفكر كمعطى وجودي وأخلاقي ضمن ما يميّز التحضير والتمدن، على عكس التعصب والتعنيف الوحشي الهمجي الذي يتّسم به سلوك الحيوانات.

واضح أن الحوار المتحضّر بين أعيانٍ تسبَح في سياقات تاريخية واجتماعية يتأسس بأصولٍ، وتُؤطره قواعد وتقاليد، وتحكمه أخلاقيات، إذا لم تؤخذ جميعها بعين الإعتبار يَفقدِ الحوار حقيقتَه ويُصبح الأمر يتعلق بأمور مختلفة أخرى قد تكون التّحاملَ أو التهاتفَ أو التشنيعَ أو الهيمنة، ومعجم هذه الأمور غنيّ بمثل هاته الممارسات السلبية.

(*) باحث وجامعي، أمين عام الأكاديمية الملكية المغربية.

(1) محمد العمري، دائرة الحوار ومزالق العنف، دار افريقيا، الشرق، الدار البيضا، 2002، ص 16.

(2) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، 2002، ص 21.

(3) محمد العمري، نفس المرجع، ص 39.

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com

في اعتقادي أن ما يجري على الألسنة اليوم من وجودِ حوار بين أديان أو حضارات أو ثقافات، ووجود حوار بين أحيازٍ جغرافية من قبيل الحوار العربي الأوروبي، أو الآسيوي الإفريقي أو ما شابه هي صنيعٌ من المماحكات أو المزايدات لا تمتّ بصلة إلى المفهوم الحقيقي للحوار، وفي الغالب الأعم تُلوّن تلك المماحكات والمزايدات دواعي ظرفية أو مصلحية مباشرة، أستطيع الذهاب أبعد من ذلك إلى حدّ القول بأننا اليوم جميعا - عربا وغير عرب - لسنا جاهزين لحوار حضاري حقيقي ومتكافئ بين أعيان تلتزم القيم الأخلاقية والفكرية.

إن أثقال الماضي وتراكماته السلبية مازالت تُشكّل لا شعورنا الجمعي، لم نستطع لحدّ الآن أن نتحرّر منها لنستثمر ما هو مشترك في ثقافاتنا، ونُهمّش ما يُفرّق بيننا بُغية تشييد أرضية متينة لمواجهة ما يعرفه العالم المعاصر من مشاكل وقضايا في حاجة إلى تعاون أوثق، ونضال مستميت، لمواجهة نظام دولي لم يعد يعترف بالحدود، تسوده هيمنة المنطق الاقتصادي والتجاري وتعززه تكنولوجيات المعلوميات والاتّصال الشّارطة للإنسان تشريطا حيوانيا.

لا تريد هذه المداخلة أن تتصدّى لأشباه الحوارات التي يحاول البعض إيهامنا بأنها قيْد الانجاز لإبراز افتقادها للمقوّمات الأخلاقية، لذلك ستكون مساهمتُها هي في استقراء لهذه المُقوّمات من الموروث الفكري العربي الإسلامي حالة تاريخية دالّة توضّح أمرين : من ناحية أن هذا الفكر يحترم الأخلاقيات وحرية الرأي، ومن ناحية ثانية أن المُقوّمات التي اشتْرطَها للحوار ما تزال صالحة لحدّ اليوم كأسلوب في التعامل بين الأفراد والجماعات والدول وبما يتمثّلونه من معتقدات وثقافات وأيديولوجيات.

لقد مثُل أمام الفكر العربي الإسلامي منذ القرن الأول الهجري «الآخر» المختلفُ حقيقة واقعة، الإقرارُ بها أمر لازم. تُستخرج صورة هذا الآخر من كتب الملل والنحل، ومن المقالات، ومن الرّسائل الفلسفية، ومن روايات الرحالة ومشاهداتهم، ومن كتب الجغرافيين والمؤرخين... وعلى حدّ قول البحاثة المغربي طه عبد الرحمن وضع المفكرون العرب المسلمون لمنهج المناظرة [المقابل العربي القديم لمفهوم الحوار المعاصر] شروطا وقوانين تُنافس في استيفائها وضبطها وصرامتها وترتيبها ضوابط المنطق وأحكامه»[4]، وقد استفادوا في ذلك من تراث السابقين عليهم وخاصة حكماء الإغريق.

أورد هنا نصّا لإبن حزم مُقتطع من رسالته (مراتب العلوم) يدلّ دلالة جليّة على قبول الآخر المختلف كموجود ضروري لإدراك الحق والحقيقة يقول هذا النص: «ولقاءُ المتنازعَيْن، وحضور المتناظريْن، فبهذا تلوح الحقائق، فليس من تكلّم عن نفسه وما يعتقد كمن تكلّم عن غيره، ليست الثكْلى كالنائحة المستأجرة، ومن لم يسمع إلا من عالم واحد أوشك أن لا يحصل على طائل، وكان كمن يشرب من بئر واحدة ولعله اختار المِلح المُكدّر، وقد ترك العذب، ومع اعتراك الأقران ومعارضتهم يلوح الباطل من الحق...»[5].

أكد ابن حزم هذا الاقرار الجلي في رسالة أخرى هي (التقريب لحدّ المنطق) بقوله : «أعلم أنه لا يوصَل إلى معرفة حقيقية بالاستدلال إلا بالبحث، والبحث يكون من فكر واحد، ويكون عن تذاكر إما من معلم إلى متعلّم، وإما من متناظريْن مختلفين متباحثين، وهذا الوجه هو آخر ما نتوصل به إلى بيان الحقائق بكثرة التقصّي فيه»[6]. ولعل ظاهرية ابن حزم لم تمنعه من الإقرار بالرأي المختلف كمعطى وجودي ومعرفي يُعين على إدراك الحقائق ويُوصِل إلى الحق.

ونجد تدقيقا لهذه الفكرة عند ابن رشد في (تهافت التهافت) من قبيل هذه العبارات «لا بد أن يسمع الإنسان أقاويل المختلفيْن في كل شيء يُفحص عنه، إن كان يحب أن يكون من أهل الحق»

(4) طه عبد الرحمن، أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، 1987، ص 64.

(5) ابن حزم، الرسائل، تحقيق إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1982، ج4، ص ص 59-90.

(6) ابن حزم، التقريب لحد المنطق، في الرسائل، نفس المرجع، ص 182.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

أو «من العدل أن يقام بحُجَجهم من ذلك ويُناب عنهم، إذ لهم أن يحتجوا بها، ومن العدل أن يأتي الرجل من الحُجج لخصومه [أي لمحاوريه] بمثل ما يأتي لنفسه»[7].

هكذا فإن من ثوابت الفكر العربي الإسلامي إيلاءُ الرأي الآخر المختلف مكانة مركزية في صياغة الحقائق الذاتية، ولا بد في التعامل مع هذا الآخر من الالتزام بمجموعة من المقتضيات الأخلاقية، حتى إذا أخل المحاور بهذا الالتزام يقع تعْيِيبُ الحوار وخنقُهُ، ولا تكون هناك فائدة فيه بالنسبة إلى الطرفين المختلفين، بل قد يُعرّضهما ذاك إلى الوقوع في سلوكيات التعنيف والتخطيء والاتهامات المتبادلة بالشيطنة أو الميولات الشريرة.

وهل غير العلماء والمثقفين من يكون على عاتقهم إرساء أصول الحوار وقواعده؟ هذا أمر كان في الماضي وما يزال معتمدا في يوم النّاس هذا. بالفعل حرص علماؤنا ومفكرونا القدامى ومازال يحرص علماء هذا العصر ومثقفوه على أداء هذه المهمة.

هنا أقتطع مرّة أخرى نصوصا دالة، دون التزام بالتناظم أو التعاقب الحقبي، فهذا أبو حيان التوحيدي في مدخل كتابه (الامتاع والمؤانسة) يقول: «ليكن الحديثُ على تباعد أطرافه، واختلاف فنونه مشروحا، والإسناد عاليا متصلا، والمتن تامًا بيّنا، واللّفظ خفيفا لطيفا، والتصريح غالبا متصدّرا، والتعريض قليلا يسيرا، وتَوخّ الحق في تضاعيفه وأثنائه، والصدق في إيضاحه وإثباته، واتّق الحذف المُخلّ بالمعنى، والإلحاق المتصل بالهذر، واحذر تزيينَه بما يُشينه، وتكثيرَه بما يُقلّله، وتقليله عمّا لا يُستغنى عنه، واعمدْ إلى الحَسَن فزِدْ في حُسنه، وإلى القبيح فانْقُص من قُبحه، واقصد الامتاع بجمعه، والإفادة من أوله إلى آخره، فلعل هذه المثاقفة تبقى وتُروى، ويكون في ذلك حسن الذكرى[8]».

وفي الحوار الذي دار بين أبي حيان التوحيدي ومَسكويه حول عديد من المسائل، وهو قوام كتاب «الهوامل والشوامل»، ينصح مسكويه بتجنّب الهوى في إطار التحاور والتشاور ذلك أن «الهوى عدوّ العقل، والخطأُ - أبدا، مع الهوى، فإذا حضر الهوى غاب العقل، وحيث يغيب العقل يغيب الخير كلّه، فالإنسان - أبدا - أسيرٌ في يد الهوى يُريه ما يَقبُحُ جميلا والخطأ صوابا»[9].

لقد وقف طويلاً الباحث المغربي طه عبد الرحمن في كتابه (الحق العربي في الاختلاف الفلسفي) عند نقطة العلاقة بين الحوار والعقل فأبرز في صفحات متعددة أن الحوار هو معرفةٌ، بمعنى أنه يؤدي إلى المعرفة عن طريق إعداد الأسئلة الجوهرية الهادفة إلى الحصول على المعرفة الموضوعية الدقيقة. وبذلك يحصل التصوّر الصحيح للحقائق، ومعلوم أن السؤال إبن المعرفة أيضا، السؤال يستهدف المعرفة ويصدر عنها في نفس الآن، ويكون ذلك بفحص آراء المحاور (كما عند سقراط) أو ينقد تلك المعايير وفق معايير ملكة الحكم أو العقل (كما عند كانط)، ويضيف طه عبد الرحمن أن السوال مسؤول، فالمُحاور يسأل لأنه يُسأل، وبالتالي فإن السؤال مسؤولية، من هنا فإن الحوار أخلاق إلى جانب كونه معرفة، وفي بُعدَيْه الأخلاقي والمعرفي يكون الحوار اختلافيا ونقديا للإجابة على أسئلة يُلجأ فيها إلى جهود تَبْريرية بأدلة معقولة ومقبولة من طرفي الحوار، دون تعنيف أو استبعاد للخلاف أو الفرقة، إنها ضوابطُ تجدُ مصدَرها في الفكر الذي أنتجه الأدباء والفلاسفة العرب المسلمون[10].

بديهي اعتمادًا على ما ذكر أن السائل والمسؤول، السائل الذي يصبح مسؤولا، والمسؤول الذي يصبح سائلا، لا يهدفان إلى الاندماج في بوتقة فكرية أو عقدية واحدة، إن أقصى ما يتطلع إليه طرفا الحوار: السائل المسؤول والمسؤول السائل هو إدراك الحقائق التي عند كل واحد منهما لاحترامها وعدم التعدّي عليها، وتَشييدُه من صُروح فكرية بصورة متفاعلة ومشتركة، مردّ ذلك

(7) ابن رشد، تهافت التهافت، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998، م2، 26.

(8) ابن حيان التوحيدي، الامتاع والمؤانسة، ضبطه وصححه أحمد أمين وأحمد الزين، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ص.ص. 8-9.

(9) ابن حزم ومسكويه، الهوامل والشوامل، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1951، ص 143.

(10) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، نفس المرجع المذكور، ص.ص. 43-44.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

كما يقول أبو حيان التوحيدي إلى أن «لكل أمة فضائل ورذائل، ولكل قوم محاسنُ ومساوئ، ولكل طائفة من النّاس في صناعتها، وحلّها وعقدها كمالٌ وتقصير»[11] وبالتبعية تَكْمُن قيمة الحوار في الإيمان بالنّسبية الفكرية، وأن لا أحد يملك الحقيقة المطلقة لوحده أو على حد تعبير ابن خلدون في باب الجدل من مقدمته «إن الحقيقة لا يملكها طرف واحد»[12].

يذهب الأمر بالمفكرين العرب المسلمين إلى اشتراط النقاوة في لغة الحوار مما يُسبغ عليه أجواء الاحترام والتعاطف من خلال نُبل العبارة، ذلك ما يشترطه أبو عثمان عمرو الجاحظ في المناظرة السّليمة التي ينبغي أن تكون خالية من التشادُقِ في الكلام والإغراق في غريب اللّغة والتكرار والحَشو، وغير ذلك مما من شأنه أن يؤدي إلى شرودِ فكرِ المتحاورَيْن.

وفي صدد مجالس الحوار، أو مجالس العلم كما في لغة النّصوص التراثية، تصدّى كتاب (الأخلاق والسير في مداواة النفوس) لمعالم السلوك الذي ينبغي التزامُه خلال تِلْكُمُ المجالس، نقرأ منه على الخصوص «إذا حضرْتَ مجلسَ علمٍ فلا يكن حضورُك إلا حضورَ مُستزيدٍ علما وأجرا، لا حضور مستغنٍ بما عندك، طالبا عثْرةً تشيّعها، أو غريبة تُشنّعها فهذه أفعالُ الأرذال الذين لا يُفلِحون في العلم أبدا [إلى أن يقول] ولا بد من التزام ثلاثة أوجه :

الوجه الأول

إمّا أن تسلُك سلوك الجُهّال فتحصُلَ على أجرِ النية في المشاهدة، وعلى الثناء عليك بقلة الفضول وعلى كرم المجالسة.

الوجه الثاني

وإما أن تسأل سؤال المتعلم فتستزيدَ علما. وصفة سؤال المتعلم، أن يَسأل عما لا يدري، لأن السؤال عما يدريه سُخفٌ وقلّةُ عقل، وربما أدْعَى إلى اكتساب العداوات، وهو عينُ الفضول الذي هو صفة سوء، فإن أجابك المسؤول مما فيه كفايةٌ لك فاقطع الكلام، وإن لم يُجبك بما فيه كفاية، أو أجابك بما لم تفهم فقل له لم أفهم واسْتَزِدْه، فإن لم يزدك بيانا وأعاد عليك الكلام الأول ولا مزيد فامْسِك عنه وإلا حصلْتَ على الشر والعداوة، ولم تحصُل على ما تريد من الزيادة.

الوجه الثالث

وإما أن تُراجع مراجعةَ العالم، وصفةُ ذلك أن تعارض جوابه بما يَنقُضُه نقضا بيّنا، فإن لم يكن ذلك عندك، ولم يكن عندك إلا تكرار قولك أو المعارضة بما لا يراه خصمك [أيّ محاورك] معارضةً فاسكت، فإنك لا تُحصّل بتكرار ذلك على أجر، ولا على تعليم، ولا على تعلّم، بل على الغيظ لك ولخصمك، والعداوة ربما أدّت إلى المضرّات، وإيّاك وسؤال العنَت، ومراجعة المُكابر الذي يطلب الغَلَبة بغير علم، فهما خُلُقًا سوء، ودليلا على قلّة الدّين، وكثرة الفضول، وضعفِ العقل، وقوّة السّخْف»[13].

أعود هنا إلى ابن حزم في نصّ أعتبره من النّصوص الأساسية بهذا الصدد في الفكر العربي الإسلامي، مهّد به لكتابه المَعْلَمَة (الفِصَلُ في المللِ والأهواء والنّحَل) كإطار منهجي للمناظرة، وكأني بهذا المفكر يخشى أن يُدرِك القارئ أن أساس المناظرة لديه هو الانتصارُ للرأي أو المعتقد بَدَلَ البحْث عن الحقيقة والإنصاف في التعامل مع الآراء والمعتقدات المختلفة، يقول النص «إنّ كثيرا من الناس كتبوا في افتراق النّاس في دياناتهم ومقالاتهم كتبا كثيرة جدا فبعضٌ أطال وأسهب، وأكثر وهجر، واستعمل الأغاليط والشّغَبَ، فكان ذلك شاغلا عن الفهم، وقاطعا دون العلم. وبعضٌ حذف وقصّر، وقلل واختصر، وأضرب عن كثير من قويّ معارضات أصحاب المقالات، فكان في ذلك غير منصف لنفسه في أن يرضى لها بالغبن في الإبانة، وظالما لخصمه في أن لم يُوفّه حقّ اعتراضه، وباخسًا حقّ من قرأ كتابه إذ لم يُغنِه عن

(11) ابن خلدون، المقدمة، دار الجيل، بيروت، بدون تاريخ ص.ص 457-458.

(12) ابن حزم، الأخلاق والسير في مداواة النفوس، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1978، ص 92.

(13) ابن حزم، الفِصل في المِلل والأهواء والنِّحل، دار المعرفة، المجلد، بيروت، 1976، ص2.

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com

غيره، وكلّهم إلا تُحلّة القَسَم عقّد كلامه تعقيدا يتعذّر فهمه على كثير من أهل الفهم، وحلّق على المعاني من بُعد، حتى صار يُنسي آخر كلامه أوّله، فكان هذا منهجٌ غير محمود في عاجله وآجله»[14].

تمّم هذه المنهجية الضابطة للحوار، الشهرستاني في (الملل والنّحل) بالتأكيد على أن الحق والحقيقة مُنبثان في كل ملّة ونحلة، وأنه «لا بد من ضابط في مسائل هي أصولٌ وقواعدُ يكون الاختلاف فيها اختلافا يُعتبر مقالة، ويُعدّ صاحبُه صاحبَ مقالة، وما وُجدت لأحد من أرباب المقالات عنايةٌ بتقرير هذا الضابط إلا أنهم استرسلوا في إيراد مذاهب الأمة كيفما اتّفق، وعلى الوجه الذي وُجد لا على قانون مستقر، وأمل مستمرّ»[15] «وشرطي على نفسي ألا أُفاوضه [أي الخصم أو المحاور] بغير صنعته، ولا أعانده على لفظٍ توافقنا على معناه وحقيقته، فلا أكون مُتكلّما جدليا، ومُحايدا سُوفْسَطَائيا»[16].

وإذا كان ابن رشد قد تصدّى لمساجلة الغزالي سجالا موضوعيا ومُنصفا، فإنه من المنطلق رسم الحدود التي على المساجل أو المحاور أن يلتزم بها حتى يكون لخطابه المصداقية ويتّسم بالمنطقية والأخلاقية، ومن ذلك تأكيده على أنه كان قصد المحاور «ليس هو معرفة الحق، وإنما هو إبطال الأقاويل وإظهار الدعاوى الباطلة، فقصد لا يليق بالانسان، بل بالذين هم في غاية الشر [مضيفا] هبْكَ إذا أخطأ المحاور في شيء فليس من الواجب أن يُنكرَ فضلُه في النظر وما يُمكن أن يسهم به في إغناء العقول. إن «العالم بما هو عالم، إنما قصده طلبُ الحق لا إيقاع الشكوك وتحبيرُ العقول»[17].

المُحصلّة أن هذه كلها أصولٌ وقواعدُ تجنب الأسلوب التهديمي، وتحولُ دون أن يصدر عن غير الجاهل قول جاهلي، وعن غير الشرير قول شرّيري حسب التعبير الرشدي.

واضحٌ، إذن، أني تعمدت إنطاقَ النصوص بشكل مباشر وبكل أمانة علمية ليتّضح أن الفكر العربي الإسلامي هو أبعد ما يكون عن التطرف أو التحيز أو التعصب، بل إن هذا الفكر يستنكر هذه السلوكات، وقد قال الجاحظ صراحة في رسائله أنه يستنكر «العصبية التي هلك بها عالم بعد عالم، والحميّةُ التي لا تُبقي دينا إلا أفسدته، ولا دنيا إلا أهلكتها»[18]. هكذا أثبت هذا المفكر أن الحوار الحضاري المتخلّق يقف في وجه كل تعصّب، ويمنع بروز أيّ تطرّف. فإذا أردنا حوارا بنّاء مُنتجا ومنصفا لا بد من الأصغاء الذكي لمثل النصوص التي أوردْتُ، وأكيد أن لها مثيل في الفكر الآخر المختلف، أي الفكر الأوروبي المسيحي وغيره من الفكر. إن كل ما ورد على لسان مفكرينا من اشتراطات واحتياطات يؤطّر الحوار تأطيرا أخلاقيا للخروج من «السّياجات الدوغمائية المغلقة»[19] على حد قول محمد أركون، والانفلات من هذه السياجات إلى روح التفتح على الآخر واحترامه والتعاون معه من أجل بناء عالم أفضل يليق بالإنسان المُكرّم بالعقل، وهذه في الحقيقة قناعة مشتركة لتجاوز أحقاد الماضي وتراكماته السلبية.

وهنا لا بد من التنويه بكلمة البابا يوحنا بول الثاني ألقاها بمناسبة اليوم العالمي الخامس والعشرين من أجل السلم سنة 1992 «إن العلاقات بين الأديان تبدو الآن كطريق لا محيد عنه لكي لا تتكرر العديد من التمزقات المؤلمة التي عرفَتْها القرون الماضية، ولكي تلتئم الجراح التي ما زالت قائمة» وقد أوضح قداسته بنفس المناسبة أن السلام ليس أمنية، لكنّه ثقافة وأخلاق، والتشبّع بها والتزامها ينتقل بالسلام من مجرّد أمنية إلى حقيقة واقعة.

وأبلغ مما قاله قداسة البابا ما جاء على لسان فدريكو مايور المدير السابق لمنظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة (يونسكو) وهو يفتتح بالرباط عاصمة المملكة المغربية مناظرة دولية حول الحوار بين الأديان التوحيدية الثلاثة «إن كل ثقافة تمتلك قيما

(14) الشهرستاني، الملل والنّحل، على هامش كتاب ابن حزم، الفِصل، أنظر الإحالة رقم 14و ص 2.

(15) الشهرستاني، مصارعة الفلاسفة، تحقيق موفق فوزي الجبر، دمشق، 1997، ص 10.

(16) ابن رشد، نفس المرجع، ص م 11.

(17) الجاحظ، الرسائل، تحقيق عبد السلام محمد هارون، القاهرة، 1964، ص 20.

(18) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 1999، ص 257.

(19) اليونسكو، وقائع ندوة باريس، 1998.

يجب الاعتراف بها وتقديرها ضمن هذا التنوع، ولكن ضمن هذا التفرد الذي يميّز كل كائن بشري من أجل فهم الآخر واحترامه وحبه، إنّ التنوّع الثقافي يشكّل غنى الإنسانية، والتعددّ الديني والثقافي هما عماد السلام الدائم. كلنا مختلفون ولكنا متّحدون من أجل إعادة اكتشاف الرسالة العميقة للسلام والتأكيد عليها»[20].

لا أدّعي بأن الحوار الحضاري المتخلّق بين المثقفين من الأمور الهيّنة، بل إنه «عملية معقّدة، وضرورة للتخلص من منطق الصدام والحروب ووصولا إلى مجالات التفاعل والتعايش والتسامح والتضامن»[19]. وما احرانا اليوم كأطراف متحاورة أن نستوحي من التراث الفكري المشترك ماضيا وحاضرا نسقا قيميًا كونيًا يؤطر التعامل بين المثقفين نحن أحوج ما نكون إليه. وفي اعتقادي أن عناصر هذا النسق ستُعزّز الكثير من طروحات الذين يرون أن الحوار الحضاري المتخلّق بين المثقفين العرب والأوروبيين لم يبدأ بعد، لأن مُعوّقات هذا الحوار مازالت قائمة على رأسها عدمُ تبيّنِ الأهداف البعيدة، وغيابُ المنهجية الصارمة، وضعفُ ملامح التصورات المشتركة كما ينبغي أن يكون عليه الحوار.

إن النصوص التي انتقيناها في هذه المداخلة تؤشر لمجموعة من السلوكات والمواقف التي تناولها الخطاب الفكري العربي الإسلامي كإطار أخلاقي للحوار الحضاري المتخلّق أذكر من أهمها :

- المعرفة المعمّقة والصحية بالآخر المختلِف فكرا وعقيدة وأنماطا اجتماعية ومذاهب سياسية.

- الالتزام بتمثل الآخر وتفهمه بدل إصدار أحكام عليه تكون في الغالب أحكاما مُسبّقة ومغلوطة.

- تجاوز الظرفيات والتفكير فيما يمكن أن يكون دائما ومستمرا وعميقا في علاقات التفاهم والتعاون والتضامن.

- التشبّث بمفاهيم نسبية الحقائق المؤسِّسَة لمفاهيم التعددية والتكامل.

- ضرورة تعلم الانصات كما يُتعلّم حسن الكلام بلغة نقية هادفة.

- توضيف ما هو مشترك دون المساس بما هو مختلف فيه.

- تجنّب المُفاخرات وإقصاء فكرة التّراتبية الحضارية.

- تحييد النزاعات التي لا ترى أية مصلحة في التفاهم بين الثقافات لإدامة أجواء التوتر في ربوع العالم.

أرجو أن لا يُعتبر هذا الطرح ضربا من الخيال و أو نوعا من التعجيز، إنه طرح يندرج في ثقافةٍ وأخلاق مَقْصيِّتَيْن من قبل النظام العولمي الاقتصادوي النزعة، الغارق في المادية الانتفاعية. من المؤكد أن المثقفين العرب والأوروبيين بفضل التفاعلات التاريخية الإيجابيّ منها على الخصوص، يتقاسمون المواقف الداعية إلى قيم التعايش والتسامح والتعاون ويؤمنون بأن المستقبل الذي نبني أسسه اليوم هو للحوار الحضاري لا للصراع الحيواني كما قلت في بداية المداخلة. وفي النهاية أرجو أن أكون قد وُفّقت في إثبات حقيقةٍ لا يرقى إليها الشك وهي أن العربي غير مضاد في جوهره للحداثة، وأن الأوروبي لا يُضمِر في قرارة نفسه أيّ عداء للآخر المختلف. نحن العرب، كما يقول عبد الله العروي مسكونون بالغرب، والغرب مسكون بنا، ومن المستحيل وجوديا أن ينفصم الأنا عن الآخر المختلفٍ، بل كلّ منهما ضروريّ للآخر ليتألّق التميّزُ ويَغتني التشابه.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

في مبادئ الحوار وضوابطه .. الخطاب الأنطروبولوجي العربي، "كتاب الهند" للبيروني، أنموذجا تطبيقيا

حمادي بن جاء بالله(*)

لن ينفك المبدأ القديم القائل بالحق في الحرب عن شد السلم إلى ميزان القوى، ما لم تفرض الإرادة إبدال **عالم الوقائع** بنظام **القيم**، والاستعاضة عن **العنف بالقانون**. وما اعتبر «الإنسان ذئبا على الإنسان»[1]، اخترع العدو وإن لم يوجد.

فهل هي المنطقة الأبدية ظلمتها من أنفسنا ومن طبيعتنا؟ ولكن ألم تبتكر الثقافة من أجل السيطرة على آثارها العدوانية؟ ثم إن الإنسان من جهة ما هو **كائن عاقل** لا يقدر البتة **وجوب وجوده** بمقاس **وجوده**. فالأمر إذا متعلق بكرامته التي أضحت اليوم ـ على ما يبدو ـ تركة لا وريث لها. ويشهد على ذلك ما يطالعنا من كل حدب وصوب من انعدام التسامح، وانفصام أواصر التضامن البشري، وتنامي الظلامية الأصولية، وغير ذلك مما ندري ولا ندري من الظواهر، حتّى غدا من باب معاندة البديهيات إنكار أن ما شن اليوم من حروب لفرض السلام، أو الحق في الاختلاف ليست أقل قتلا من حروب شنت أمس لفرض الاستعمار والنمطية الكونية.

ذلك ما يدعو إلى الاعتقاد أن ما يتهدد اليوم كرامتنا، إنما هو ناجم عن الثقافة ذاتها أكثر مما هو لازم عن الطبيعة، وفيه ما يبعث على القول بأن ما اكتسبه الإنسان من فضاضة اللطمة إنما كان على حساب ما فقده من الحكمة، وهو ما تقوم الوقائع شاهدة عليه كتنامي البؤس على مستوى كوني، وعودة أنبياء زائفين يدّعون وصلا بإله هو أشبه ما يكون بما سماه بعض اللاهوتيين المسيحيين بالاله الطّلمسي *Deus Obsconditus*، وهو لا يرعوون عن استعمال جميع الحيل لاستمالة أكثر الطبقات الشعبية حرمانا إلى دروب الضياع.

فالفقر وانعدام الثقافة هما إذا عدتان أساسيتان لانتشار ثقافة الحقد، تلك التي تدفع باللاعقل الهووي، و«لامنطق» الاقصاء إلى حدودهما القصوى وتجعل من مجرّد الفرق هوّة سحيقة محال تخطيها.

وبحكم هذا الفساد الذي لحق العلاقات الانسانية، أجد أنّ من يقبع قبالتي إنما هو «الآخر» بل هو «الغريب» الذي من اليسير علينا في هذا الأفق التخيلي، اختزاله في هندامه وتقاليده، على معنى يعرفه قارئ «الرسائل **الفارسية**»[2] ولا ريب.

لذلك بدا لنا أنه بصرف النظر عن الأحداث، حتى أشدها إيلاما كتلك التي شهدها العالم مذهولا في فلسطين، أو في واشنطن، وكأنه يشهد كارثة كونية، هي من جميع وجوهها أشبه ما تكون بما يمهذر به بعض نذر قيامة ليس ما فيها من الفضاعة بأرحم مما فيها من المباغتة، وبصرف النظر عن الراهن الشاغل وأنماط الموضة الرائجة، فإن العالم يطرح ـ متوتر الأعصاب ـ سؤال الحوار بحدة لا مزيد عليها.

وليدر الأمر على حوار الثقافات أو الأديان أو الحضارات، فليس في ذلك كله أكثر من صورة بلاغية يراد بها الإنسان. فالدعوة إلى الحوار إنما تعني العودة إلى الإنسان فردا وجماعة أي كل الانسان وجميع الناس معا، أو قل الانسان في كونيه

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

(*) جامعي ـ تونس.

(1) هي عبارة هوبز الشهيرة Homo homini lupus

(2) Montesquieux *Les lettres persanes*, Paris, 1721.

مفهومه و**صيرورته** التاريخية، وبالتالي من جهة ما هو **قيمة وواقع** في آن واحد.

ولا ريب في أنه من باب الإغراق في التجريد العاجز، الاقتصار - عند تعريف الانسان - على القول بأنه كائن «عاقل» أو «ذو فكر»[3]. فلا «العقل» ولا «الفكر» أيسر فهما من «الانسان» ذاته. فحتى لو سلمنا جدلا بتماهيهما ثم أخذناهما على معنى ما كان ابن خلدون يسميه - في سياق التراث الاغريقي - بالملكة «التمييزية»[4]. أو ما كان ديكارت Descartes يسميه - في السياق نفسه - «الحس السليم»[5] *Bona mens* بما هو «أعدل الأشياء توزيعا بين الناس»[6]، أو أخذناهما على معنى ما كان كانط E. Kant يسميه «بالحس المشترك» *Sensus Communis*[7] فإن الأمر يجري في هذه الحالات جميعا إلى «منّة إلهية» أو قل إن شئت إلى «معطى طبيعي» وبالتالي إلى معنى الملكة **الوهبية** دون **الكسبية**.

غير أن ذلك التحديد - على ما يكتنفه من تجريد وعلى ما يلحقه من الإسفاف بفعل معاودة حائلة دون الفهم يظل منطقيا - على غاية من الأهمية - على الأقل - من جهة نتائجه، الأخلاقي منها والابستيمولوجي خاصة.

فهو يلزم أول ما يلزم بالإعتراف بانتمائنا الأنطولوجي المشترك إلى أصل واحد إليه مآبنا جميعا، حتى «الخصم» و«العدو» أو «الغريب». ويعني ذلك - مبدئيا - أننا - أخلاقيا - متساوون ومتماثلون، وذلك هو الشرط الأول لكل حوار ممكن.

والحق أن ليس في هذا الأمر ما قد يثقل على النفس ما لم نر في ذلك الشرط إلا مجرد واقعة لا يكلفنا الاعتراف بها شيئا، فضلا عما فيها من راحة الضمير.

غير أن ما ينتج مباشرة عن تلك المكانة الانطولوجية وذلك المبدأ الأخلاقي، من لزوم ما يلزم استيمولوجيا هو على غاية من الأهمية لا سيما بالنظر إلى الفكر العربي المعاصر بما يميزه في شكله الغالب - اجتماعيا وإعلاميا بالخصوص وحتى أكاديميا أحيانا - من ميل إلى القول بخصوصية هي أقرب ما تكون إلى اللاعقلانية.

ويقضي هذا اللزوم بالمقارنة الدائمة بين الاجتهاد الشخصي والعقل الانساني، من حيث هو عقل إنساني، ومقايسة أحكامنا ورؤانا بأحكام الآخرين ورؤاهم. فليس **للأنا** أن يؤكد ذاته إلا بتوسط تأكيد وجود **الأنت**، على جهة الفعل أو على جهة الإمكان. فالفكر اجتماعي بالذات، إذ أن كل خاطرة من خواطري، حتّى حين تكون على هيئة حديث النفس، إنما تلزم الفكر بإطلاق، وبالتالي الانسانية برمتها. **فالفردي** لا يتحقق إلا **بالكوني** وفيه، أو قل انه لا يكون إلا بتوسط مُحاورة الآخر[8].

لنضع إذا أنّ «التواصل» بجميع أشكاله، حوارا، وجدلا، وتبليغا، وخصاما، إنما هو من شروط استقامة التفكير. ولنضع تتمة لذلك أن الاجتماع البشري بدءًا **بالأنا** و«**الأنت**» حتى «القرية

(3) ابن خلدون، المقدمة، مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني، بيروت، 1961، ص 888.

(4) يقول ابن خلدون في المقدمة : «الإنسان من جنس الحيوانات وان الله تعالى ميزه عنها بالفكر الذي جعل له يوقع به أفعاله على انتظام وهو العقل التمييزي...» المصدر المذكور، ص 847.

(5) R. Descartes, *Discours de la méthode,* AT, VI, p. 1 et p. 27.

(6) المصدر نفسه، ص 1.

(7) E. Kant, *Critique de la faculté de juger,* Traduction par A. Philonenko, Paris, Vrin, 1968, & 40, p. 127.

(8) المصدر نفسه.

علمان من أعلام الفكر الإنساني يشهدان لذلك، أولهما سقراط في محاورة فادر Phédre حيث يبدي اندهاشا لجمال الرياض المحيطة بأثينا وكأنه لم يرها قط فيلومه فادر على بقائه الدائم داخل أسوار المدينة فلا سفر ولا نزهة فيجيب سقراط قائلا : «رفقا بي يا صديقي العزيز فأنا أحب أن أتعلم واعتبارا لذلك فلا الريف ولا الأشجار مما يعلمني شيئا ولكني أجد ذلك عند سكان المدينة»، أنظر : Platon, Phédre, 230 d. p. 13 (Ed. Pleiade) & Phaedrus, p. 79 Ed. Prinaton, 1961 (Plato, the collected Dialogues)

وثاني الشاهدين إ. كانط الذي جعل من التواصل مع الآخر شرطا من شروط انبناء الحقيقة إذ لا يكفي أن أفكر على النحو الذي أراه صالحا بل ينبغي كذلك اعتبار رأي الآخر فيما أتعقل وبالتالي كانت حرية التفكير بما هو عملية **باطنية ذاتية** لا تتم إلا بحرية التعبير بما هو عملية خارجية موضوعية لا تنجز إلا في وسط اجتماعي أنظر في ذلك E. Kand,**Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?** Trad. Philonenko, Paris, Vrin, 1959, p. 86-87.

ARCHIVE
Archivebeta.Sakhrit.com

الكونية»، هو الموضع الطبيعي لكل تواصل ممكن وهو شرط إمكانه، والداعي له في وقت واحد.

ولما كان «الاجتماع البشري» في جميع مراتبه إنما هو ما يسمى «بالمدينة» أو «المدنية» على نحو ما بين ابن خلدون[9] شرحا لمقالة أرسطو إن «الانسان مدنيّ بالطبع»[10]. وسواء تدبرنا «المدينة» أو «المدنية»، فالأمر يدور على معنى «العمران»[11] أو «الحضارة» بما توجبه بالذات من تدبير ينظم شأنها نسميه اصطلاحا «سياسة»، على غرار ما تفصح عنه جيدا اللغة الاغريقية.

وإذا قدّرنا أن السياسة «علم» أو «فن» أو «صناعة» تتخذ من «الوجود الجمعي» أو «التواجد البشري» موضوعا لها، وسلمنا أن ذلك «الاجتماع» - تبعا لما أسلفنا - شرط إمكان المراس الفكري، كان التفكير في صميمه شأنا سياسيا بالضرورة. ولعل ذلك ما قصد إليه سقراط حين حاور الناس وسط أثينا، وعزف عن الطبيعة خارج أسوارها، خلافا لما دأب عليه أسلافه من تلفت إلى الطبيعة وإلى «الآفاق» ألهاهم عن التلفّت إلى أنفسهم.

والأقرب إلى الحق أن سقراط لم يجازف بحياته دفاعا عن حقيقة بعينها، ولا عن مضمون مخصوص أو عقيدة دون أخرى، بل عن شرط من شروط انبجاس الحقيقة وصياغة المضامين، وتخير العقائد. فليس المهم «ما نعتقد» بل «أسلوب» وضع المعتقد وطريقة قيام «الحقيقة» في استوائها العقلاني الذي لا يتأتى عنده إلا بالحوار داخل «المدينة»، وبالتالي في صلب المدنيّة أو «العمران» أو «الحضارة»، فإذا إشكال الحقيقة إشكال سياسي بالضرورة لا بالعرض، لا سيما حين يتعلق الأمر بحقيقة **الأنا** في علاقته **بالآخر**.

وعلى هذا النحو يكون «الحوار» فعلا «مدنيا» أو «حضاريا» و«المدنية» ذاتها «حوارا» إذ يتقوم كلاهما «بالتعايش» أو «التواجد» حين يقال كل منهما على معنى «تبادل المنافع»، وما يفترضه من «تقسيم العمل» وظهور الصناعات أو على معنى «تقاسم المكان» وما يلزم عنه من "ملكية"وتشكل "الأوطان" حتى الاشتراك في "الأحاسيس" والرؤى، والحياة الروحية والفكرية والوجدانية عامة، وهو ما لا بد منه لظهور «الملّة»، اجتماعا بشريا تصنعه التجربة التاريخية المشتركة.

وإذا أضفنا إلى ذلك أن «المدنية» بدأت بالاستقرار والزراعة، كانت الفلاحة هي «البادية» على معنى أنها منطلق حركة انتقال من «الوبر» إلى «المدر»، ومن «البداوة» إلى «الحضر»[12] وبالتالي باعتبارها حركة خروج عن «الوضع الطبيعي» ومنه، في اتجاه ما نسميه مع الانطروبولوجيين «الوضع الثقافي» بما هو تبديل للطبيعة وتغيير لها أو بما هو باختصار «إضافة»[13] توجب ضرورة خلخلة كثافة الطبيعة وشقها أي فلحها[14].

وبالتالي كان الفرق بين «الثقافة» و «الحضارة» فرقا في الدرجة لا في الطبيعة وربما تماهيا، إلا من إلحاح هنا أو هناك على «الترف» أو «لطافة العيش» أو «الكماليات» الزائدة عن «الحاجة» قد نلعنها ولكننا لا نستغني عنها[15] لا بحكم ولع الإنسان بالنعيم ولو أدّى إلى اهتزاز سلطانه[16] فحسب، وإنما أيضا لأن الترف من ضرورات ترقي الحضارة ذاتها[17].

---

(9) يقول صاحب المقدمة : «انك تسمع في كتب الحكماء قولهم ان الانسان هو مدني بالطبع (...) والنسبة فيه إلى المدينة وهي عندهم كناية عن الاجتماع البشري...» المصدر المذكور ص 840، وهذه النسبة إلى المدينة هي أيضا نسبة إلى «المدنيّة» (ص 69، علما وأن طبعة كاترمار Quatermere تثبت لفظ المدينة لا المدنية، أنظر المجلد الأول، ص 69).

(10) Aristote, **La Politique**, I, 2, 1253 à 2-3, Traduction Tricot, Paris, Vrin, 1995 (7e tirage), p. 28 - Aristoteles, Politics, P. 1129, Trans by R. McKeon, New-York, 1941.

(11) ابن خلدون، المصدر السابق نفسه، ص 69.

(12) أنظر في هذا المعنى، ابن خلدون، المقدمة، الكتاب الأول، الباب الثاني، خاصة الفصول 1 و 2 و 3 و 4 و 5...

(13) لنضع مع الانطروبولوجيين أن الثقافة تعني «الاضافة» أو «الاثراء» أي كل ما يضيفه الإنسان إلى الطبيعة كما يقول هارسكوفيتس
M.J. Herskovits, **Les bases de l'anthropologie Culturelle,** Traduit de l'anglais par F. Vandon,†Paris, Payot, 1967, p. 6.

(14) وهو المعنى نفسه الذي يدور عليه اللفظ اللاتيني Agricola أو Agricultura أو Laborure.

(15) Voltaire, Luxe, in **Dictionnaire philosophique,** Paris, Garnier Flammarios, 1964, p. 270-271

(16) ابن خلدون، المصدر المذكور، ص 246-247.

(17) المصدر السابق نفسه، ص 777-779.

وإذا كان الأمر على ما ذهبنا إليه، لزم عنه أن «الحوار» بما هو «تبادل» و«تجاوب» و «مجادلة» و «تواصل»... محايث للتعايش الانساني أو «الاجتماع البشري»، وهو بالتالي واقع في صميم «الثقافة» ببعديها «المادي والمعنوي» وفي عمق «الحضارة» في شمول معناها وتداعي مكوناتها، حتى إن ما نسميه اليوم «حوار الحضارات» أو «حوار الثقافات» أو «الأديان» إنما هي عبارة معناها من قبيل «تحصيل الحاصل» كما يقول المناطقة، أو «الوقائع الجارية» كما يقول الاجتماعيون والانطروبولوجيون وفي مقدمتهم كلود ليفي ستروس الذي أجاد بيان منزلة «التبادل» في تانيس الإنسان وظهور القيم.

وإذا كان الحوار من «الوقائع الجارية» فما معنى الدعوة إليه؟ ألا تكون عندها تلك «الدعوة غير ذات موضوع لأنها تنادي إلى ما هو قائم واقع موجود؟ وما يمكن أن تكون معاني تكاثر هذا النداء وكأن أهله يبشرون بما لم نألفه، أو يحضون على ما لم نفعل، غفلة أو تكبرا؟ فليس من معنى لدعوة أحد إلى أن يفعل الشيء وهو يفعله! ألا يكون في ذلك ما يشير إلى أننا لم نفهم بعد «الحوار» ولم نستوعب شروطه؟ ولم إبدال **الوجود** **بالوجوب** وما يمكن أن تكون دلالاته؟

يبدو أن الأمر في تلك الظاهرة يجري إلى ما جرى إليه الأمر عند «بورجوازي» موليير Molière يتحدث النثر دون أن يعلم أنه النثر. وكذلك تتحاور البشرية دون أن تعلم أنه الحوار. وقد يعزى ذلك التفاوت بين المفهوم والموضوع، أو بين الوعي والمراس، إلى أن المفهوم لم يركز بعد في الذهن حتى يطابق موضوعه فيلتئم العقلي على الوقائعي، وتصبح الوقائع واعية بذاتها ويدرك المراس ماهيته.

فالحوار من حيث هو «تبادل» و «تواصل» واقعة تاريخية لا مرية فيها وهي لم تنعدم قط، لا زمن الحرب ولا زمن السلم. فالمسلم «الفاتح» كان يقايض أسراه مقابل أن يتعلم منهم شيئا ما، أو يتنازلون له عن كتاب أو أثر فني ما. والمسيحي «الصليبي» كان يأخذ عن المسلمين وهو يحاربهم. هي أجيال تتعاقب وتتحاور في خضم صليل السيوف، ودك المناجيق قديما، أو أزيز المدافع ودوي الرصاص منذ حملة نابليون على مصر، واستشراء المد الاستعماري، فضلا عن «التبادل» بما هو «اتجار» أو «تبشير». فالحرب والتجارة والتبشير من آليات الحوار الحضاري من جهة ما هو واقعة تاريخية واطدة في «الاجتماع البشري» أو الحضارة بما لها وما عليها، وبانتصاراتها وهزائمها، وبأريحيتها الإنسانية، وغبائها الذي لا يطاق.

والاكيد أن تلك الديناميكية التاريخية لم تستثن أحدا بل إنها شملت الإنسانية كلها ومكونات الحضارة جميعها، أدوات تقنية، ومفاهيم نظرية، وقيما أخلاقية ودينية وجمالية بحيث يكون من بيان الواضحات القول بتزمن البُنى الاجتماعية وصيرورة الثقافات حتى تلك التي تبدو - لبطء ما يلحقها من التغير - خارج التاريخ(18).

وليس مما يحتاج إليه بيان أن ذلك التغيير يلحق في العمق «المقدس» و«الدنيوي» و «المادي» و «اللامادي» من أبعاد الثقافة، وإن بتفاوت في الزمان يتراوح أهمية تبعا لخطورة تلك الأبعاد في الوجود البشري، عملا ونظرا ووجدانا. فلئن يسر لنا استبدال آلة ناجعة بآلة أنجع، وفق ما يقتضيه قانون الجهد الأدنى فإنه يعسر علينا العزوف عن نظرية لتبنّي أخرى. ولكننا في أغلب الأحيان ننتهي في ما يشبه «التوبة العقلية» إلى الإعراض عن الخطأ، والإقبال على الحقيقة. أما التغيير القيمي فهو أشد عسرا بحكم اتصاله بالإيمان والعقيدة وحقيقة الخير والشر والقبح والجمال وبما ألفنا حتى غدا قطعة من وجودنا وعمدة المعنى فيه، فإذا التخلي عنه علامة من علامات اهتزاز الوجود ودمار الكون، فهي المقاومة على أشدها وبكل ما أوتينا من آلة بما في ذلك العنف والإرهاب، دفاعا عن إيلافنا، ولو كان شر الإيلاف.

(18) أنظر في هذا المعنى ما كتبه كلود ليفي - ستروس في «الفكر المتوحش» حين دعا إلى إبدال فكرتي «المجتمعات التاريخية» و «المجتمعات اللاتاريخية» بفكرتي «المجتمعات الساخنة» و«المجتمعات الباردة» على معنى أن ليس ثمة مجتمعات لا تتغير كأنما هي خارجة عن الزمن بل ان جميع المجتمعات تتبدل وتصير ولكن بسرعات متفاوتة

Claude Levy-Straus, La pensée sauvetage, Paris, Plor, 1962, p. 309-310 ss.

والحق أن الاثم العربي لا يقل هاهنا فداحة عن الاثم الغربي. فالعربي «تواصل» مع ثقافة الغرب الحديث من خلال إنتاجاته، دون مسار الإنتاج ذاته بشروط إمكانه النظرية، ومحفاته القيمية، طلبا ليسر الحياة العملية، إذ ليس ثمة ما يدعو إلى الإبقاء على المحراث بعد أن توفر الجرار، وليس ثمة ما يكره على الاستنارة بالمصباح الزيتي، وقد ظهر مصباح ايديسون Edisson. وهكذا ردّ العربي الغرب في هذا الأفق النفعي، إلى «تكنولوجيات» وآلات، تغني متعتها وجدواها المباشرة، عن فهم العقلانية التي صدرت عنها والقيم التي حايثتها سواء تعلق الأمر بالمغامرة المعرفية ذاتها، أو بمنزلة الإنسان في الوجود وعلاقته بالآخر والمطلق، في سياق التجربة الإنسانية عبر التاريخ. لقد أراد أنبوب ايديسون دون عقلانية أنبوب ايديسون.

ولم يكن «الغربي» أرحم بالعربي من العربي ذاته. فهو عنده «بقعة نفطية» كبرى وسوق لمنتجات جاهزة، له أن ينتفع بها وليس له أن يفهمها. وهو ما تقوم عليه شاهدا لا يدحض مختلف برامج نقل التكنولوجيا.. أو البرامج الشبيهة بها. فتكدست المصانع على المصانع، وتكسرت الآلات على الآلات، دون أن ينشأ فكر صناعي عربي، فضلا عن إسهام عربي في الإبداع العلمي والانشاء التكنولوجي.

وهذه «الانتهازية» المتبادلة لزمت عنها كارثة عامة يعاني ويلاتها اليوم الجميع، ذلك أن «التبادل» لم يجر على أصوله بل على «قسمة ضيزى» أردناها لأنفسنا انتهازا ومتعة، ولم يتردد الغرب الرأسمالي في تلقفها فرصة زادت ثراه وعمقت بؤس سواه.

وهكذا ندرك بعض معاني الدعوة إلى «الحوار» والحال أنه لم ينقطع قط بيننا، منها أنه دار على سوء تفاهم تاريخي. فالعربي أراد من الغرب تقنياته وأسباب ترفه دون العقلانية التي أنتجتها والقيم التي لزمت عنها. والغربي أراد من العربي ذراعة فثروته الطبيعية فاستهلاكه. ونسي هذا وذاك أن «البضاعة» ليست صماء ولا محايدة بل هي تحقيقا ذاتية متموضعة، وأفكار متجسمة، وإرادة بشرية بسطت سلطانها على ملكوت المادة العاطلة، فإذا البضاعة عامة نمط حياة لا يكاد يخفى أثره في الذهن والضمير والوجدان وإن تأخر الوعي به إلى حين[19]، وليس يمكن أن نستهلك «غربا» ونفكر «شرقا» إلاّ إلى حين قريب لناظره.

لذلك حق لنا أن نذهب إلى أن تكاثر الدعوات إلى حوار لم ينقطع في واقع الأمر إنما هو اعتراف صريح - وإن لم نصغه لفظا - بفشل أشكال التبادل القائمة بين العرب والغرب عامة وأوروبا خاصة، عرت عن بؤسه وسوء مآله هذه «العولمة الزاحفة»، وهذا الاستقطاب الأحادي العالمي، وقيام قانون المنافسة يلغي ما تبقى من حدود وسياسات حمائية ونظم «امتيازية»، في عالم ينخره الفقر والجهل والمرض ويتنامى فيه الاحساس بالحرمان ويتزايد الوعي بالظلم وقهر القوة الطائشة ممّا يغذي اليأس، ويدفع إلى الإرهاب والتطرف بجميع أشكاله.

والأمل معقود على أن يكون ذلك الاعتراف بداية التوبة الشاملة وإلا فهي حرب الجميع على الجميع *Contra omnes Bellum Omnium* لا يأمن فيها الضعيف بطش القوي، ولا القوي حيلة الضعيف كما علمتنا أدبيات ابن المقفّع ولافونتان La Fontaine وليس أشد مضاضة على النفس من وقع الاحتقار واللامبالاة، على نحو ما دلت عليه أحداث واشنطن الأليمة.

والأمل معقود على أن تكون أولى تباشير التوبة **المعرفة**، إذ ليس ثمة ألزم لثقافة الحقد من الجهل. فماذا يعرف العربي من الفكر الغربي؟ كيف نفسر تجاهلنا آثار عظماء أوروبا، علماء وفلاسفة وأدباء وفنانين، صنعوا هذه الحداثة التي نستهلك منتجاتها دون أن نعرفها؟ ماذا نعرف عن كوبرنيك Copernaic وغاليلي Galilee وديكارت Descarte ونيوتن Nuwton ولابينيتز Leibniz ودالامبار D'Alembert ورسو Rousseau وكانط Kant

(19) هل يمكن للجدّة أن تحتفظ بمكانتها عند الأحفاد وقد أصبح التلفزيون يحكي لهم من القصص ما يعجز عنه خيالها؟ وهل أمكن بالأمس للنظام الإقطاعي من حيث هو نظام قيمي واقتصادي وسياسي أن يصمد طويلا لإغراءات البورجوازية الصاعدة؟ ألم يتأمرك المهاجرون البولنديون تدريجيا رغم ما أبدوه من مقاومة لنمط العيش الأمريكي ماديا وقيميا؟ أنظر في ذلك ج. ب. جيلفورد **ميادين علم النفس النظرية والتطبيقية**، المجلد الأول، ترجمة بإشراف يوسف مراد، دار المعارف بمصر (طبعة رابعة) 1975، القاهرة، ص 337-338.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

وهيجل Hegel؟ وماذا نعرف عن العقلانية الحديثة؟ وعن الخصومات النظرية الشهيرة التي صنعت العقل الحديث؟ وهل قدرنا حق قدره ما بذله «المستشرقون» من جهد لخدمة ثقافتنا؟ ومتى نفهم أن اجتهاداتهم في ثقافتنا عرضة للخطأ والوهم مثلما هي حال اجتهادات زملائهم في ثقافتهم بحيث لا يدعو الأمر - إذا لم يحالفهم التوفيق فيما يذهبون إليه من تأويل - إلى اتهامهم بالتزوير وسوء الإضمار وربما الجوسسة؟

متى ندرك أن «الغرب» ليس مجرّد «المادية» و«العري» و«البغي» إلى غير ذلك مما لم «يقله مالك في الخمر»؟ وهل ثمة ما يشهد سلفا لصحة القول بأن علما ما - ولتكن الانطروبولوجيا أو الاستشراق مثالا - نشأ في ظرف ما - وليكن الاستعمار الأوروبي أو الغزو الاسلامي مثالا آخر - يكون بالضرورة علما استعماريا؟ ألم يتناول البيروني ثقافة الهند بالدرس في العصر الغزنوي أيام كانت الحضارة العربية والإسلامية في أوج ازدهارها وفي قمة انتشارها؟ وهل نحن على يقين أننا أدركنا تراثنا ذاته؟ وهل لنا ذلك إذا ما فصلناه عما آل إليه مع صانعي الحداثة العلمية والفلسفية؟

ومتى يفهم الغرب عامة أن العربي راسخ في التاريخ، عميق الجذور في الحضارة، علم الإنسانية ما لم تعلم، وأغدق عليها في غير منّ وإن شاء كان مستقبله أشرق من ماضيه؟ فالعرب شعب ثلثاه دون الثلاثين، قدرة على التعلم، وطاقة إبداعية لا تقدّر. ومتى يدرك الغرب عامة أن الاستغلال لا يمكن أن يمتد إلى ما لا نهاية له، وأن الاستبلاه أو المجاملة لم تعد تجده؟ أليس الحق أحق أن يعرف ويتبع؟ أليس المراس الغربي قائما على أنقاض ما قامت عليه حضارته الحديثة ذاتها من مبادئ سامية[20] وأنه ليس في ذلك أسعد من العربي الذي بشر «بالملة الابراهيمية» شوقا إلى قدسية الحرية منذ عهد حمورابي؟

وإذا كان الأمر على ما ذهبنا إليه واعتبرنا الإلحاح في الدعوة إلى الحوار، اعترافا بفشل مناهج فيه، جعلته في الحقيقة أقرب ما يكون إلى التجاهل والاقصاء حفظا لأنفاع تجري على «قسمة ضيزى» أفضت إلى مأزق لا خروج منها إلا بتوبة جامعة أول موجباتها المعرفة، كان لنا أن نستنبط التوجه **المنهجي** اللازم منطقيا عن القول بالمبدأين السالفين : المبدأ الأخلاقي القاضي بتساوي البشر **بالوهب** لا **بالكسب**، والمبدأ الابستيمولوجي القاضي بمقارنة الآراء ومحاورتها شرطا لإمكان المعرفة الموضوعية، سواء كان موضوعها «الأنا» أو «الأنت» أو التقاؤهما في مجرى التجربة الانسانية في الوجود.

ولنا أن نصوغ هذا التوجه **المنهجي** على نحو بسيط وإن كان سلبيا : **ليس ثمة من مجال إنساني أو طبيعي لا يكون مفتوحا للجميع**، يجتهدون فيه فيصيبون ويخطئون، ولكنهم يعمقون المعرفة باستمرار، ويتقدمون بالعلم على الدوام. فالعلم **جمهوري مبدءا وموضوعا**، وإن تفاضل الناس في كسبه بحسب الجهد والاستعداد.

وإذا قصرنا النظر هاهنا على «الظاهرة الإنسانية» كان علينا أن نميز فيها بين بعدين : بعد ذاتي يطلب فلا يدرك أصلا، وبعد موضوعي لا يمتنع فيه الاجتهاد بأي وجه من الوجوه. فليس للمسلم أن ينكر على المستشرق المسيحي إمكان فهم الظاهرة الإسلامية بتعلة أنه ليس مسلما، وبالتالي فهو غير متهيء للنفاذ إلى حقيقة الإيمان على الطريقة الاسلامية.

فحين يدرو الأمر على الدين من حيث هو ظاهرة ثقافية، فالاجتهاد فيه مباح للجميع ولا رقيب عليه إلا قيم المعرفة العلمية وحدها. وليس لأحد عندها أن يتذرع بخصوصيات لا يدركها إلا أهلها كما لا يدرك «الصبابة إلا من يعانيها» إذ لن يكون ذلك المهرب إلا «إيديولوجيا» دفاعية وظيفتها أن تكون كما يقول كانط ملجأ للجهل Asylum ignorantiae يتستر بالتقوى حماية «لعقل كسول» *Ignova ratio*[21] يتأذّى من أن يفكر الآخرون.

وليس عندنا أدل على خطورة مثل ذلك المنحى من مواقف الفكر العربي والإسلامي الغالبة من ثقافة الغير عامة ودينه خاصة.

---

(20) للقارئ مثلا أن يقارن بين مبتدا مقالة المنهج لديكارت Descartes ومنتهاها : فهي تبدأ بوضع كونية «الحس السليم» **bona mens** وتساوي الناس فيه، وتنتهي برفض ديكارت لما عرض عليه من وظائف سامية يجعل فيها علمه في خدمة «الدولة»، أي هيئة **خاصة**. ومعنى ذلك الرفض انه لما كان مبدأ العلم كونيا وجب أن يكون النفع به كونيا والهيئة «الخاصة» لا يمكنها كما يقول ديكارت أن «تنفع البعض إلا بإيذاء الآخرين» (ص 78). Descartes, Discours de la méthode, AT, VI, p. 1 et p. 78.

(21) أنظر في ذلك كانط، المصدر السابق نفسه، ترجمة فرنسية ص 526، ترجمة انقليزية، ص 660.

فهو لا يكاد يذكر الثقافة الغربية إلا ليلعنها أو ينبهر بإنجازاتها التكنولوجية، مع ادعاء السبق الدائم و«الأبوة» الثابتة. وهو لا يتحدث عن المسيحية أو اليهودية إلا ليشنع عليهما زيف ما قامتا عليه. وكأن «الغرب» ليس من صنع يديه، وكأن من هادى والنصارى ليسوا من إنتاج حضارته، أنّى كانوا اليوم على أرض البشر.

ويقوم هذا الموقف على خلط بين «المعيش» الديني و«الظاهرة» الدينية، وبين «**الإيمان**» و**المعرفة**[22]. فالإيمان «حس» لا يدركه العقل وليس له ذلك ولا عليه. فعُمَر قبَّلَ الحجر لأنه رأى محمدا يقبّله وكفى، تماما كما كان تارتوليان Tertulien يقول *quia absordum Credo*. ومن هذه الناحية فكل إيمان جدير بأن يحترم على الأقل احتراما لأهله إن لم يكن لفضله ومن حق المسلم باطلاق أن يتمسك «بأن الدين عند الله الإسلام» فتلك عقيدة لا جدال فيها. وإذا ما اتسع الصدر، كان لنا جميعا أن نلتقي في الالهي المطلق على تعدد المسالك إليه وتنوعها كما ذهب إلى ذلك الحكيم اللاتيني *Varietate Una est religia in rituum* إذا اعتبر الدين واحدا في صلب تباين الشعائر على غرار ما كان ينشد محي الدين بن عربي:

لقد سار قلبي قابلا كل صورة	فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف	وألواح توراة ومصحف قرآن
ادين بدين الحب انى توجهت	ركائبه فالحب ديني وإيماني

ولن يكون الأمر على غير ذلك العوج التاريخي والابستيمولوجي، ما قامت مقارباتنا على منطلقات «إيمانية» تزيد سوء التفاهم عمقا، لا على منطلقات علمية هي شرط معرفة الذات والآخر معا. فمن لم يعرف الآخر جهل نفسه ومن لم «يعرف» إلا دينه جهل الأديان جميعا بما في ذلك دينه هو. وأية جامعة عربية تدرس المسيحية أو اليهودية على نحو ما يراه فيهما الآخذون بهما؟ وما موقع الديانات المقارنة أو تاريخ الأديان في مؤسساتنا العلمية؟ ألسنا أشد استعلاء من غيرنا لاعتقادنا أننا فزنا بالحقيقة المطلقة تغني عن زيف الآخرين؟

وإن كان لنا أن نذهب إلى أن تلك المنطلقات العلمية أسلم المنطلقات فليس لنا أن نزعم أنها بلا مصاعب ذاتية ووافدة، داخلية وخارجية. غير أنها لا تخص «المستشرق» وحده ولا «المستعرب» وحده ولا «المستهند» وحده بل هي تعرض لعالم الاجتماع كما تعرض للمؤرخ والانطروبولوجي واللساني ومؤرخ الفلسفة والعلوم. ولنا في اجتهادات كواريه A. Koyre أسوة حسنة في الوعي بعوائق تاريخ العلوم وسبل تجاوزها يسيرا يسيرا[23].

وتقديرنا أنه ما لم تجتمع تلك الشروط الثلاثة الانطولوجي - الأخلاقي منها والابستيمولوجي والمنهجي، فلن يكون حوار الثقافات بما هو كناية عن حوار البشر **إلا واقعة** بائسة تتراكم فيها أسباب سوء التفاهم وسوء الفهم، بحكم تحولها إلى بؤرة لانتشار الأحكام المسبقة واستيلاء الجهل على العلم، وعوامل التنائي على دواعي التداني بما قد يترتب عن ذلك من مآس لا سيما في عصر، تناسب تزايد قوته عكسا مع تناقص «أمانته»[24] وتراجع الحكمة فيه.

لذلك ذهبنا إلى القول بضرورة الانتقال من «الحوار» باعتباره **واقعة** إلى الحوار من حيث هو **قيمة** وأكدنا أن ذلك الانتقال إنما يكون **بإرادة** تطلب **الوجوب** التماسا لتجاوز بؤس **الوجود**، وبينا شروط إمكان إنجاز تلك الإرادة بما يجعلها **علّيّة** متعالية، تكسر **حتمية** الوقائع وتغير مجرى التاريخ على نحو ما بينه

(22) انظر في ذلك وفي كيفية التمييز بين الايماني والمعرفي:

E. Kant, **Critique de la raison pure,** Paris, P.U.F., 1968, p. 551-557. **Critique of Pure Reasons,** Translated and edited by Paul Guyer and A.W. Wood, Cambridge University Press, 1997, p. 684-690.

(23) انظر على سبيل المثال ما كتبه في تصوف برونو Bruno ونيقولا الكوزي Nicola de Cues وشطحات باراسالز Paracelse وبعض المتصوفين الألمان ممن اهتموا «بصناعة الكيمياء» أو بعض مفكري عصر «النهضة» الذين استقلوا في غير وعي نظري مكتمل الشروط وجهة فكرية مكنت للفكر الحديث من أسباب الخروج رويدا رويدا من «العالم المغلق إلى الكون اللامتناهي».

A. Koyré, **Du monde Clos à l'Univers infini,** Gallimard, Paris, 1973 & Koyré, **Mystigue spirituels, alchimiste du XVIe siècle allemand,** Gallimard, Paris, 1973.

(24) تلك إشارة إلى موسى مثالا للانسان «القوي الأمين»، سورق القصص، الآية 26.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

صاحب نقد العقل المحض في «تاريخه الكوني»[25] أو في مشروعه «من أجل سلم دائمة»[26].

وليست تلك الإرادة مجرد «نية حسنة» قد يكون فيها من أريحية الوجدان على قدر ما تقعد بها قواها عن التحقق الفعلي، بل هي العزم الذي لا ينفصل فيه المبدأ السامي عن المصلحة المرسلة، ولا التواصل مع الآخر عن التمسك بالذات، ولا احترام «اللامعقول» ما ظل في حيزه، عن المقاربة العلمية في حدود إمكانها، وبشروط إنجازها الانطولولوجية الأخلاقية، والابستيمولوجية، والمنهجية على ما اجتهدنا في بيانه في اقتضاب.

وقد وضع كانط في **نقد العقل المحض** ضوابط تخص مختلف استعمالات العقل النظري «الوثوقي» منها و«الخصامي» و«الريبي» و«الفرضي» و«البرهاني»[27]، أضاف إليها في **نقد ملكة الحكم** *Critique de la faculté de juger* ما يمكن أن نسميه انطلاقا منه، **بضوابط العقل في استعماله «الحواري»** نكتفي هاهنا بصياغتها على عجل. فأول تلك الضوابط «أن يفكر المرء بنفسه» وثانيها «أن يفكر واضعا نفسه مكان أي آخر كان» وثالثها «أن يفكر في وفاق مع ذاته»[28]. «والمبدأ الأول هو مبدأ التفكير المتحرر من الأحكام المسبقة، والثاني مبدأ الفكر رحب الأفق، والثالث مبدأ الفكر المتناسق»[29].

وعلى هذا النحو تتكامل آداب الحوار ومبادئ الروح العلمي، وتتلاقى ضرورات المعرفة، ووجوبات الاعتراف بالآخر وشروط الإرادة الناجزة بمراس العقل المحض، فيكون الوجود البشري تصورا وإرادة معا، أو قل علما وحرية، بهما يدرك أسباب القوة الأمينة، والا ظلت الانسانية كتلك التي «نقضت غرلها من بعد قوة أنكاثا»[30]، غباء أو دهاء[31].

والأقرب إلى الحق في تقديرنا أن تلك المبادئ الثلاثة، الأخلاقي منها والابستيمولوجي والمنهجي، وهذه الضوابط الثلاثة الموجهة لاستخدام «العقل الحواري» تشكل في تظافرها نسيجا متينا واحدا، هو أقرب ما يكون إلى أصالة الفكر العربي يوم لم يرهقه الخوف من الآخر، ولم يخلخل الجهل إيمانه بنفسه، ولا ثقته في القدرة على «قنية علم الأشياء بحقائقها»، يأخذ عن الدنيا في غير تردد، ويجزل لها العطاء دون أن يمد يدا.

ولنا في البيروني أسوة حسنة لما يمكن أن يكون «علم الثقافة» حين لا يفقد الفكر أريحيته الإنسانية، ولا يضحي بضرورات الموضوعية العلمية، فيحاول الوقوف على ما عند الآخر من المناقب والمآثر والرؤى والسلوكات على ما هي عليه «حكاية»[32]، ويسعى من خلال ذلك إلى النفاذ إلى «معانيها» عند أهلها، ثم إلى «تفسير» المعاني أو «تأويلها» بحسب ما يتاح للعقل السببية فيها، في غير استحياء مما بدا له أنه الحق، وفقا لما يوجبه العقل في

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

---

(25) E. Kant, **Idée pour une histoire universelle d'un point de vue Cosmopolitique,** Traduchion par G. Le Roy in E. Kant, **Histoire et politique,** par M. Castillo, Paris, Vrin, 1999. & **Idea for a Universal History With Cosmopolitain Intent,** Translated by Cnl. J Freiderich, in **The Philosophy of Kant,** Edited with an Introduction by C.J. Friederich, The Mooler Library, New-York 1998, p. 128-144.

(26) E. Kant, **Projet de paix perpetuelle,** Trad Gibelin, Paris, Vrin, 1975.

(27) أنظر الترجمة الفرنسية المذكورة سالفا، ص 491-537 والترجمة الانقليزية، ص 627-671.

(28) E. Kant, **Critique de la faculté de juger**, Trad. Philonenko, Paris, Vrin, 1968, & 40, p. 127.

(29) المصدر السابق نفسه.

(30) النحل، آية 82.

(31) أنظر في تفسير الآية المذكورة الزمخشري، **الكشاف**، المجلد الثاني، ص 631 من طبعة دار الكتاب العربي، بيروت، 1947 وابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج II، ص 771 من طبعة مكتبة دار الفيحاء بدمشق ومكتبة دار السلام بالرياض، 1994، وللقارئ العربي أن يتدبر شأن هذه المرأة «**الخرقاء**» تنفض غزلها أبكاثا ولتكن ريطة بنت سعد من مكة أو غير ريطة من أي مكان في الدنيا يضرب سلوكها مثلا في النكث بالعهد وليقارنها ببينيلوب Pénélope التي كانت هي أيضا لفرط دهائها تفك في نهارها ما نسجته في ليلها ولكن حفظا للعهد. أنظر في شأنها أساطير اليونان لعماد حاتم، الدار العربية للكتاب، تونس، 1988.

(32) عندما يتحدث البيروني على وجهة «الحكاية» فهو يعني «الوصف» وعرض الأشياء على ما هي عليه عند أهلها وبمعانيها التي هي لها عندهم.

سياق نظرة شمولية سماها البيروني «**تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة**»[33].

ولما كان المجال لا يتسع هاهنا لبيان وجاهة ما ذهبنا إليه من قول بنشأة الخطاب الانطروبولوجي مع البيروني في «**كتاب الهند**»، فإننا نكتفي بالاشارة إلى بعض السمات المميزة التي تجعل ذلك الأثر علمي الروح والمنهج، فضلا عن أريحية تدفع في تلقائية إلى فهم الآخر، وإجلاء مقاصده، وإظهار تناسق رؤاه، حتى حين ينكرها العقل العلمي الصارم.

ولئن ملنا إلى القول بنشأة، ذلك العلم مع البيروني، فلما بينه وبين بعض معاصريه من فوارق، يعلم قراء كواريه Koyre وباشلار Bachelard وكانغيلام G. Canguilhem، انها فوارق دالة على تحولات نظرية مبشرة بنشأة علم ما، ولعل أهمها التميز بين **أحكام القيمة** و**أحكام الوجود**، وبين المعقول و«اللا معقول» «يسترذله» العقل، وبين الممكن والمحال، والواقع والخيال، أو قل بين العلمي واللاعلمي.

تلك سمة غالبة على آثار البيروني عامة فيها الفرق بينه وبين الكثير من أهل عصره مثل المسعودي أو ابن فضلان أو علماء عصر النهضة الأوروبية مثل باراسالز Baracelse أو أ. باري A. Paré وحتى Képler نفسه. فالمسعودي طلب في **مروج الذهب** «أخبار الزمان» وقدم لها «بالقول في هيئة الأرض» وما شهدته من تحولات، ومن عاش عليها في القرون الخوالي من «ملل ونحل» وفقا لما ورد فيهم «عن الشرعيين وما نطقت به الكتب وورد على الديانيين»[34]. واقتضى ذلك منه أن «يسري في الآفاق سري الشمس في الإشراق»[35] من بلاد السند والزنج إلى الهند والصين والزابج وخراسان وأرمينيا وأذربيجان والران والبيلقان... حتى لا «يقنع بالظنون فيعمى عن اليقين».

غير أن تلك المقاصد على نبلها وتلك التضحيات على جسامتها لم تنتج إلا «تأريخا» قوامه في جزء وافر منه على الأقل، ما كان يسميه باركسون Bergson «بملكة التخريف» تشد المنظور إلى «اللامنظور»، وتفسر الواقع بالخيال، التزاما بما اعتبره صاحبنا «الشرع» ومقتضى تعاليم «الديانيين». ويكفي تأمل تعاقب الأجيال عند المسعودي من عهد آدم إلى الرسول العربي لنلمس غيابا شبه كلي لما يمكن أن يكون التاريخ خاصة والعلم عامة، وهو في ذلك سائر على سنن زمانه السائدة في اليهودية والنصرانية والاسلام.

وأما ابن فضلان فقد «**رأى**» في بلاد البلغار «من العجائب ما لا يحصيه كثرة»[36] منها هذه : «ان أول ليلة بتناها في بلده **رأيت** قبل مغيب الشمس بساعة أفق السماء وقد احمرّ احمرارا شديدا **وسمعت** في الجو أصواتا عالية، وهمهمة **فرفعت رأسي**، فإذا غيم أحمر مثل النار **قريب مني**، فإذا تلك الهمهمة والأصوات منه وإذا فيه **أمثال** الناس والدواب، وإذا في أيدي **الأشباح** التي فيه قسيّ ورماح وسيوف وأ**تبينها وأتخيلها**، وإذا قطعة أخرى مثلها أرى فيها رجالا أيضا وسلاحا ودواب فاقبلت هذه القطعة على هذه كما تحمل الكتيبة على الكتيبة (...) فما زال الأمر كذلك إلى قطعة من الليل ثم غابتا...»[37].

بم تعلق الأمر؟ بصراع أبدي بين الإيمان والإلحاد، بين كتيبة من الجن الكفرة تكونت بالضرورة من «أمثال الناس والدواب» وكتيبة من الجن المؤمنين تكونت بالضرورة أيضا من «رجال ودواب» فالعدو لا يمكن أن يكون إلا مسخا من الإنسان مثلما هو شأن «رأس الغول» حيوانا في هيئة إنسان أو هو إنسان غلبت عليه حيوانيته.

فابن فضلان كان **شاهد عيان** على ما لا يمكن أن يكون ولا أن يشاهد أصلا، ورأى ما لا يمكن أن يرى، فتحول **الخيال** عنده إلى

(33) اعتمدنا طبعة عالم الكتب، بيروت، 1983 (طبعة ثانية)، نشير إليه اختصارا «بكتاب الهند».

(34) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، دار القلم، بيروت، 1989، المجلد الأول، ص 11.

(35) المصدر نفسه، ص 12.

(36) أنظر رسالة أحمد بن فضلان في بلاد البلغار التي الفها بطلب من المقتدر بالله في **معجم البلدان** لياقوت الحموي، ج I، ص 486-488 من طبعة دار صادر، بيروت، 1995.

(37) المصدر المذكور سابقا، ص 487، خطوط التشديد مني.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

واقعة، وانتفت تبعا لذلك معايير التمييز بين الواقع القائم والممكن والمحال المنطقيين على ما نلمس ذلك عند الكثيرين غيره مثل ابن خلدون وبلين Pline وابن كثير[38] والقزويني والدميري حتى علماء عصر النهضة الأوروبية الذين كانوا هم أيضا **يرون** ما لا يمكن أن يُرى ويشهدون بما لا يمكن أن تجري به الوقائع.

فامبرواز باري Ambroise Paré يؤكد أنه تمت «مشاهدة خروف له رأس خنزير»، وهو لا يقف عند تسجيل تلك «الواقعة» بل يعقلـها بذكر أسبابها وهي «أن ذكر الخنزير غشي شاة»[39]. ولما كان ذلك يفترض رفع الحواجز بين الأنواع الحيوانية فلا تخضع عملية التناسل لقانون دقيق أمكن «للفرس أن تضع مهرا له وجه إنسان» وللمرأة أن تنجب طفلا «يداه ورجلاه يدا ثور ورجلاه»[40]...

وباختصار شديد نقول إنّ «عقلية» عصر النهضة الأوروبية أشبه ما تكون بنية ومنهجا وتصورات عامة «بعقلية ألف ليلة وليلة»، يغلب عليها الخيال ويذهب بها «الغريب والعجيب» بعيدا، حتى يغدو عندها «كل شيء ممكن» كما يقول أ. كواريه A. Koyré[41] وبالتالي ليس من شيء ضروري، وليس ثمة من معايير تفصل بين الواقع والخيال، والضروري والعرضي، والمعقول واللا معقول، حتى عند البعض من كبار المبشرين بالحداثة العلمية مثل كبلار Képler الذي ما كان له أن يفصل الحلم عن الحقيقة ومنطق «الرغبة» عن «منطق العقل»، ولا علم الفلك عن التنجيم[42].

ولئن لم «يشاهد» البيروني شيئا من ذلك كله، فلأن بنيته الفكرية لم تكن تتيح له «مشاهدته»، ولأن الروح العلمي يعصم سلفا من ادعاء «مشاهدة» ما لا يمكن أن يكون. ومعنى ذلك أن الوجود عنده، المادي منه والبشري، خاضع **قبليا لمنطق** يجعله مبدئيا معقولا **ولحتمية** تجعل درسه علميا أمرا ممكنا. وبالتالي فالانتقال في المكان عنده لا يتخذ شكل الانتقال من «العادي المقبول» إلى «الغريب والعجيب» أو من «البديهي» الذي ألفنا إلى «الخارق» لما ألفنا، فالأرض واحدة والإنسانية واحدة، وإن اختلفت الأزياء والمظاهر اختلافا يثير الفضول دون أن يبدل طبيعة الأشياء، أو حقائق البشر «فالقطيعة تبدي ما تخفيه الوصلة»[43] مبدأ، وإنما النفار بسبب من العدوان سابق.

فالهنود يباينون المسلمين «في الرسوم والعادات حتى كادوا أن يخوفوا ولدانهم بنا وبزينا وهيآتنا وينسبوننا إلى الشيطنة»[44]. ولكن لا حرج في ذلك إذ يدور الأمر على معنى مشترك «بين الأمم بأسرهم»[45] هو أشبه ما يكون بالقانون العام. ثم ان ما يفسر موقف الهندي منا أن أحد أجدادنا اعتدى عليهم فيما سبق، اعتداء ترك ذكرى مرة هي «أن أحد ملوكهم هلك على يد عدو له قصده من أرضنا، وخلف جنينا ملّك بعده (...) وحين الايفاع سأل أمه عن حال أبيه، فقصت له القصة، وامتعض لها فبرز من أرضه إلى أرض العدو واستوفى نزته من الأمم حتى مل الاثخان والنكاية فالزم البقايا هذا التزيي بزينا تذليلا لهم وتنكيلا...»[46].

ليس علينا أن نحقق هذا الأمر، فحتى لو لم يقع اعتداء، ولم يؤخذ بثأر، فإن المهم أن ظاهرة اجتماعية ثقافية ما كالنفار من اللباس الإسلامي، لا تنشأ عبثا ولا تظهر عرضا بفعل قوى لا ندركها. فالإنساني لا يفسر إلا بالإنساني، كما أن الطبيعي لا يفسر إلا بالطبيعي، على النحو الذي تقتضيه سنن العقلانية العلمية حين تجتهد في النفاذ إلى أسباب ما بين البشر من «قطيعة» و«وصلة» ومن «تشابه» و«اختلاف» و«تدان» و«نفار»

(39) F. Jacob, La logique du vivant, Gallimard, 1970, p. 27.

(40) المرجع الساق نفسه، ص 35.

(41) A. Koré, L'apport scientifique de la renaissance, in Etudes d'histoire de la pensée scientifique.

(42) ذهب الأستاذ ج. سيمون G. Simon إلى كلود ليفي ستروس كان له أن يحدد بنية «الفكر المتوحش» من خلال تقاطع أنماط التفكير عند كبلار، نفسه، أنظر: G. Simon, Kepler astronome, astrologue, Gallimard, 1979

(43) البيروني، كتاب الهند، ص 17.

(44) المصدر السابق نفسه، ص 18.

(45) م. س. ن...

(46) م. س. ن.، ص 19.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

تجري جميعها على نظام واحد قد يخفيها «تفاوت الهمم» في الدرس أو «غلبة الهراش والنزاع على الأمم»[47].

ولن نبالغ في شيء إذا قدّرنا أن مقدمة «**كتاب الهند**» بيان للناس فيما يمكن أن يكون التجرد للعلم والانقطاع للحق، أخلاقيا وابستيمولوجيا ومنهجيا، وإلى أن مختلف أشكال الموازنة التي يقوم بها البيروني بين الفكر الهندي والفكر الاسلامي والفكر اليوناني... إنما تقوم شاهدا على ما كان عليه العربي يوم لم تلزمه الأيام ـ كما تفعل به اليوم ـ بأن يستمد «فضائله» مما ينسبه إلى الآخرين من «رذائل» ولا «كمالاته» مما يضفيه على «الآخرين» من «نقائص» فكأن «إيجابياته» لا يمكن لها أن تكون إلا «بسلبية الآخر».

وشأن هذا «المنطق» الانفعالي أو تلك الايديولوجيا الدفاعية أن يجعل أفق «العقلية الحربية» أفق «الروح العلمي»، وأن يغلب «الهراش» على الحكمة ويستولي الجهل على العلم. ومن علامات تلك العقلية «الخلق الذي تظنه العامة شجاعة إذا رأوا إقداما على المعارك وتهورا في خوض المهالك...»[48].

تلك أدنى العبر بالنسبة إلى العربي اليوم، وهي أدنى العبر أيضا بالنسبة إلى الكثير من الأوروبيين الذين اختزلوا العربي في «الدروشة» و«الفلكلور» والشمس المشرقة و «النفط». فليس العربي أقل قدرة من سواه على اقتحام العقلانية العلمية وليس أقل من سواه ميلا إلى فهم الآخر والتعريف برؤاه[49]، دون مسخ أو تبكيت ناهيك أن «المقبول» و «المرذول» عند البيروني ليس «كالمنطقي» أو «قبل المنطقي» عند Lévy-Bruhle أو «المتحضر» و«البدائي» عند غيره.

وقد كان كلود ليفي ستروس على حق حين أكد أن «الهمجي إن هو إلا من آمن بوجود الهمجية» وإلى مثل ذلك ذهب البيروني حين بيّن أنه «كما أن العدل في الطباع مرضيّ محبوب لذاته مرغوب في حسنه كذلك الصدق إلا عند من لم يذق حلاوته، أو عرفه وتحاماه»[50].

---

(46) م. س. ن.، ص 19.

(47) م. س. ن.، ص 13.

(48) م. س. ن.، ص 14.

(49) يقول البيروني في كتابه : «وليس الكتاب كتاب حجاج وجدل حتى استعمل فيه بإيراد حجج الخصوم ومناقضة الزائغ منهم عن الحق وإنما هو **كتاب حكاية فأورد كلام الهند على وجهه وأضيف** إليه ما لليونانيين من مثله لتعريف المقاربة بينهم (...) ولا أذكر مع كلامهم كلام غيرهم إلا أن يكون للصوفية أو لأحد أصناف النصارى لتقارب الأمر بين جميعهم». م. س. ص. 15-16.

(50) م. س. ن.، ص 14.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

منظومة القيم بين مقتضيات الكونية وحق الاختلاف

عبد الله السيد ولد أباه(*)

يبدو إن الاشكال الأبرز المطروح اليوم على الفكر الإنساني في المرحلة الراهنة من تاريخ البشرية يتعلق بالانزياح الواضح بين ديناميكية توحيد وقولبة كلية لها قاعدتها التقنية والاقتصادية الصلبة، يطلق عليها عادة مقولة «العولمة» (توحد المنظومة الاقتصادية بفضل الثورة التقنية الثانية المبنية على معيار المعلومة) واتجاه جلي لتأكيد الاختلافات الثقافية والاحتماء بالهويات الخصوصية والنكوص إلى الانتماءات الضيّقة، مما وصل حدّ تهديد السلم القومي والدولي[1].

ولهذا الاشكال أبعاد فلسفية واستراتيجية وايديولوجية عديدة ليس هذا مجال التعرض لها[2]، وانما سنكتفي بالوقوف عند جانب واحد أساسي منها هو ذلك المتعلق بالبُعد القيمي، اي بالإطار المعياري لديناميكية الكونية في ما وراء إطار تحققها الموضوعي.

ان هذا الاشكال يكتسي في نظرنا أهمية محورية من حيث هو الأساس النظري العميق لرهان علاقة الحضارات في ما بينها، الذي يستأثر في هذه الأيام باهتمام المفكرين والساسة في مختلف أركان العالم.

والواقع إننا عندما نتحدث عن "الحضارات"، نعني أنساقا قيمية اي معايير لضبط المسلكيات الفردية الجماعية وانتاج أنماط من الذاتية، مما يترجم في أشكال التعبير الثقافي والنظم المعرفية والعقائد البشرية.

فالسؤال المسكوت عنه في الحوار المتشعب الدائر راهنا حول وحدة الحضارة الانسانية المعاصرة او تعدديتها هو سؤال المقومات العقدية القيمية الذي يتنزل في أرضية فلسفية معقدة نادرا ما يتم التعرض لها في الكتابات السيارة.

فإذا كانت الحضارة الإنسانية اليوم حضارة واحدة لعالم توحدت أركانه وترابطت حلقاته فما هو المضمون المعياري لهذه الحضارة الواحدة وأي قيم تستند إليها. وما هي شرعية هذه القاعدة القيمية الموحدة؟

أما إذا كانت الحضارات البشرية متمايزة، مختلفة، من حيث الشرعية فكيف يتسنى ضبط مقتضيات الكونية المتجسدة في واقع قائم تجرى محاولات كيفية لصياغته ثقافيا وقيميا؟

ان الإجابة على هذه الإشكال تقتضي منا الوقوف عند ثلاثة محاور أساسية: يتعلق أولها بمفهوم **الحضارة الكونية**، ويتعلق ثانيها **بحق الاختلاف الثقافي**، ويتعلق ثالثها بمهفوم **الكونية التواصلية** الذي نقدمه بديلا من كونية أحادية مركزية ونزعة اختلافية اقصائية ومغلقة.

(*) جامعي - موريتانيا.

(1) من أبرز من درس هذه الاشكالية :

- B. R. BARBER: *Djihad versus Mc World : Mondialisation contre la Démocratie.* Brouwer-Paris, 1996
- G. Salamé : *Appels d'empire : Ingerences et Résistances aux temps de mondialisation* Fayard - Paris 1996
- A. Maalouf : *les identités meurtriers* Grasset 1998

(2) كنا قد عالجناها في كتابنا : اتجاهات العولمة: المركز الثقافي العربي - بيروت 2001

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

أولا ـ في مفهوم «الحضارة الكونية»

قدمت عادة ثلاث مقاربات متمايزة حول اشكالية وحدة الحضارة الكونية أو تعدديتها الراهنة :

أولاها تذهب إلى أن الحضارة واحدة، لا متعددة، وهي حضارة المتغلب المهين، الذي تمكن ـ من منطلق قدراته على الانتصار والانتشار ـ من وضع مقاييس ومعايير النموذج الكوني المطروح للاحتذاء والاقتداء.

والدليل التاريخي على هذا التصور هو تتابع سيطرة نموذج حضاري واحد يفرض مقاييسه على بقية العالم (النموذج الروماني، ثم الاسلامي الوسيط، ثم الغربي الحديث).

وقد دافع المستشرق المعروف «برنارد لويس» عن هذا التصور الذي يتردد واسعا في الأدبيات الغربية السيارة، منطلقا من أن الحضارات الكبرى تتميز دوما بالاتجاه نحو العالمية وتتسم بطابع رسالي هو دافعها نحو الانتشار والهيمنة.

ويعيب «لويس» على الثقافة الاسلامية رفضها الاندماج في الدورة الحضارية الكونية الراهنة باعتبار ان مرجعيتها غربية، في حين اتسمت الحضارة الإسلامية الوسيطة بنفس النزوع واستطاعت بالفعل أن تحتكر إطار الكونية لعدة قرون[3].

ومن الواضح ان هذه المقاربة تعاني من ثغرة منهجية أساسية هي إقصاء محدد المرجعية المعيارية، والاكتفاء بواقع التغلب إطارًا للمشروعية، بينما الحضارات هي انساق قيم، والقيم لا تكون وصفية بل معيارية، ومن ثم فان هذه المقاربة تضعنا أمام اشكال العلاقة بين فاعلية الأداء والانتشار من جهة والمضامين والقدرات البشرية الذاتية من جهة أخرى، وهي عمق أزمة الحداثة التي يكثر الحديث عنها في الأدبيات الفلسفية الغربية الحديثة[4].

ثانيها القول بأن الحضارة الغربية هي في حقيقة الأمر حضارة بشرية جامعة، وليست تعبيرًا عن خصوصيات أوروبية أو امريكية، بل هي «الحضارة العالم» (Monde – Civilisation) (اذا استخدمنا ببعض التصرف اصطلاحات بروديل)، سواء من حيث قاعدتها الموضوعية أو من حيث طابعها التاريخي كصياغة تجاوزية مكتملة للتنوع البشري.

فبعض الدراسات تذهب إلى أن المقومات الثقافية والعقدية تحددها البنية الأداتية التقنية (أي وسائل وطرق التحكم في الطبيعة) ومن هذا المنظور فإن البشرية عرفت في ما وراء مظاهر التنوع والاختلاف ثلاث موجات حضارية كبرى تتلاءم والثورات النوعية التي غيرت صيغ معاشرة الطبيعة وهي الزراعة والصناعة والثورة السبريتقية الراهنة[5].

وفق هذا المنظور فإن الحضارة المعاصرة هي حضارة واحدة، لا تستمد سماتها من خيارات عقدية أو مجتمعية قبلية، وانما من طبيعة الأرضية التي أفرزتها الثورة الصناعية الثانية، وليس للفضاءات الثقافية الساعية للاندماج فيها خيار بديل عن تبني نفس المقاييس والمعايير التنموية والمجتمعية التي هي من استتباعات ونتائج البنية التقنية الجديدة.

ويقودنا هذا الاشكال الى سؤال نظري معقد يرجع الى خلفية ماركسية معروفة هي أوجه العلاقة بين أنماط الانتاج والقاعدة التقنية الاقتصادية من جهة والانساق الثقافية القيمية من جهة أخرى. وقد غدا من المألوف لدى الأبحاث التاريخية والاجتماعية التنصل من هذا النزوع التحديدي، بإعادة الاعتبار للعامل الثقافي من حيث هو عنصر محدد في المقوم الانتاجي نفسه وفي البنية

---

(3) راجع مقالته : - Bernard Lewis *The west and the middle east* - Foreign affairs 1-2/1997 pp : 114-130

(4) راجع مثلا : - J. Habermas *Le Discours Philosophique la modernité, Paris,* Gallimard, 1988.

(5) راجع مثلا كتابات ألفين تفير :
- *Le choc du Futur.* ed. Denoel - Paris 1971
- *La troisième vague* Denoël 1980
- *Le Nouveaux Pouvoirs* Fayard 1991.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

التقنية أيضا[6] ولعل التعبير الفلسفي الأعمق عن هذه المقاربة هو بعث المفهوم الهيغلي للدولة الليبرالية الحديثة كتجسيد مكتمل لحركة التاريخ من حيث هو مطلق[7].

فالحضارة الغربية من هذا المنظور هي المحطة النهائية من مسار «تنشئه» متصل، وبذا تستبطن وتستوعب الحضارات الأخرى وتتجاوزها في صيغة حتمية لا مخرج منها ولا بديل عنها.

ومن المعروف ان المفكر الامريكي الذائع الصيت «فرانسيس فوكوياما» قد دافع عن هذا الرأي في كتابه المشهور «نهاية التاريخ»[8] وهو يعبر في هذا الكتاب بلغة فلسفية عن اتجاه فكري سائد في الأدبيات الأمريكية.

ودون الخوض في هذه النظرية التي كتب حولها الكثير، نكتفي بالاشارة إلى انها لم تكن أكثر من محاولة تقديم دعامة نظرية لتوجهات استراتيجية أمريكية، بالرجوع لخلفية فلسفية واهية.

ثالثها رفض مفهوم الحضارة الكونية، والاحتماء بحق الخصوصية والاختلاف، والدفاع عن حصن الهوية في مواجهة الاختراق «والغزو» وهي الأطروحة التي سنناقشها في الجزء الثاني من هذا البحث.

بيد ان السؤال الأساسي الذي يطرح نفسه في سياق هذا التصنيف للمقاربات التي تناولت اشكال وحدة الحضارات وتعدديتها هو : إلى أي حد تجسد الحضارة المهيمنة نموذجا ثقافيا غربيا؟ اي بعبارة أخرى هل يتسنى رسم دينامية الحداثة بأنها مشروع حضاري غربي؟

للاجابة عن هذا السؤال، لا بد من استكناه مقولة **الحضارة الغربية** التي تستخدم على نطاق واسع، غالبا دون تمحيص وتدقيق.

فهل الحضارة الغربية هي الثقافة ذات الخلفية التراثية المسيحية والمرجعية الفلسفية اليونانية؟ واذا كات كذلك فماذا بقي اليوم من هذه الخلفية الدينية، الفلسفية بعد مضي قرون ستة من تجارب الاصلاح الديني والنهضة والتنوير؟

أم أن الحضارة الغربية هي في واقع الأمر دينامكية الحداثة ذاتها، من حيث أرضيتها العلمية ـ التقنية، وأنظمتها المؤسسية؟

لا شك أن أغلب المقاربات الرائجة حاليا في الفكر العربي تخلط ـ أحيانا كثيرة عن غير وعي ـ بين هاتين المرجعيتين : الخلفية التاريخية ـ التراثية وديناميكية الحداثة التي تبدو في قطيعة حاسمة مع تلك الخلفية.

فلئن كان البعض يحاكم الحضارة الغربية من حيث خلفيتها الدينية (المواجهة الصليبية)، فإن البعض الآخر يحمل عليها من وجهة معاكسة، اي باعتبارها حضارة لا دينية، فقدت صلتها بالمطلق والمقدس وبالتالي تهدد الأمم الأخرى في أديانها ومللها.

والواقع ان مكانة الدين في النموذج الغربي معقدة، شديدة الالتباس، وقد أثارت اهتمام الكثير من الباحثين في الشأن الانتربولوجي والاجتماعي في السنوات الأخيرة بعد انحسار المقاييس الوضعية والماركسية التي هيمنت لفترة طويلة على دراسات الحقل الديني.

ARCHIVE http://archivebeta.sakhrit.com

(6) نشير هنا الى اعمال الفيلسوف الماركسي الفرنسي التوسير:
- *Pour Marx*, Paris, Maspero 1976
- *Lire le capital* (2 T), Paris, Masperos 1965

كما نشير الى اعمال بورديو وخصوصا :
- *Esquisse d'une théorie de la Pratique*, Seuil, Paris 1972
- *Raison Pratique. - la théorie de l'action*, Seuil, Paris 1994

(7) راجع هذا التصور لدى هيغل في كتابه :
- *Principes de la Philosophie de droit, Traduction* R. Derathé, Paris, vrin, 1982.

(8) راجع الترجمة العربية :
– فرانسيس فوكوياما: نهاية التاريخ والانسان الاخير، مركز الانماء القومي بيروت 1993.

ولا شك ان الحضارة الغربية، وان كانت اول حضارة في التاريخ لا تتأسس على العامل الديني ولا يشكل هذا العامل حتى مرتكزا أساسيا في انظمتها القيمية والسلوكية[9] ولو كان لا يزال المقوم الأساس في المعتقدات الفردية، الا انها مع ذلك لم تتخلص من مرجعيتها التراثية في مناح متعددة، نشير باقتضاب الى جوانب ثلاثة، درسها المختصون وهي :

- التاريخانية الغائية: أي فكرة حركة التاريخ وفق منطق متصل غايته تحقيق حركية الانسان وتجسيد مراميه، وهو المفهوم التي تستند اليه ايديولوجيا التقدم التي شكلت محور العقل السياسي الحديث. فلا يخفى ما لهذه المقولة من صلة بالتصور المسيحي، حتى ولو بدت في شكل علماني، أو لا ديني[10].

- فكرة الحقيقة كيقين ذاتي ينشأ من تطابق المقولة مع مرجعها الخارجي، وهي الفكرة الأساس في التصور العلمي الحديث، وقد وقف الفيلسوف الألماني «هايدغر» عندها بتعمق[11].

- التصور العلماني للشأن السياسي : ورغم أن الأمر يبدو مفارقة، إلا أن الدراسات التاريخية والانتربولوجية كشفت للعيان أن جذور العلمانية متضمنة في التراث المسيحي نفسه الذي يؤسس لفكرة ثنائية السلطة السياسية والدينية، ومن ثم فإن الدولة المدنية الحديثة هي مجرد قلب لموازين كانت قائمة (المرور من تحكم السلطة الدينية في الدولة إلى استقلال السلطتين عن بعضهما البعض)[12].

وبطبيعة الأمر، لا تعني هذه المرجعية البعيدة، انه يمكن اختزال النظام القيمي - المؤسسي للحضارة الغربية الحديثة في جذورها المسيحية البعيدة، التي قد تدخل - كما بيّنا - في تشكيل بعض عناصر المخيال الرمزي العام، لكن ليس لديها أي فاعلية تذكر في الانساق الفكرية والمجتمعية العينية.

ومن الواضح ان ديناميكية الحداثة قد أرست قطيعة حاسمة (بالمعنى الابستمولوجي) مع العقل الوسيط من حيث الرؤية والأنماط المعرفية والسلوكية، ولذا لا يمكن النظر إلى الحضارة الحديثة بصفتها امتدادا للفضاء الغربي بدلالته التقليدية المألوفة، أي أوروبا ذات الثقافة المسيحية - اللاتينية بتراثها الاغريقي - الروماني.

ولتبيان أوجه القطيعة بين مفاهيم الحداثة وقيمها والمرجعية الغربية الوسيطة، نرى لزاما علينا التذكير باقتضاب بمرتكزات الحداثة، التي نلخصها في ثلاث ظواهر كبرى بارزة للعيان هي :

- الثورة العلمية التقنية الهائلة التي غيرت جذريا نظام المعارف بقدر ما حوّرت وقلبت الوضع الانساني نفسه، بما وفرته من أدوات تحكم وسيطرة في الوسط الطبيعي.

- الدولة المدنية الحديثة بنظمها المؤسسية وعقلانيتها البيروقراطية وشرعيتها المجتمعية في مقابل الدولة الاستبدادية الفردية.

- المثل والقيم الفكرية والايديولوجية لمسار الحداثة من حيث هو اعلاء لشأن الإنسان وتكريس لحريته الذاتية.

والواقع ان هذه الظواهر الثلاث تتلخص فلسفيا في منطلقين أساسيين هما :

- النموذج الرياضي - التجريبي : أي إعادة بناء المعارف والعلوم على معيار القابلية للتحقق التجريبي، واعتبار الطبيعة من

(9) راجع : - M. Gauchet, Fin de la Réligion in *La Democratie contre elle-même,* Paris, Gallimard 2002 pp : 27-66

(10) قارن : - Regis Debray, *Critique de la Raison Politique ou l'inconscient Religieux,* Paris, Gallimard 1981

(11) راجع مثلا : - M. Heidegger, *Introduction à la Metaphysique*, Paris. Gallimard, 1967.

(12) راجع مثلا : - M. Gauchet *Le désenchantement du monde / une histoire Politique de la Réligion*, Paris, Gallimard, 1985

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

هذا المنظور مخزون طاقة يستغل لتكريس سيطرة الإنسان، وبالتالي تخويل المعرفة وظيفة نفعية أداتية، وتلك هي المصادرة الميافيزيقية التي يقتضيها اليقين العلمي كما بيّن «هايدغر»[13].

- مفهوم الذاتية الذي اعتبره «هيغل» مفتاح فهم العصور الحديثة. ويعني هذا المفهوم تكريس مرجعية الذات ومحوريتها في مسار المعرفة من حيث هو تأمل وتفكير للوصول لليقين عبر حركة داخلية تتم ضمن الوعي نفسه، سواء اعتبرت مفاهيم الوعي أفكارا تنتمي عضويا إليه او ترد إليه عبر التجربة، أو هي مركب منهما.

ويعني هذا المفهوم في ما وراء التحديدات الانطولوجية تكريس حرية الانسان في تجسيد إرادته «المطلقة» في بناء وعيه واختيار مؤسساته وادارة حرياته الشخصية.

ومن الواضح أن هذا الاطار المرجعي - القيمي للحداثة أصبح اليوم - في الظاهر على الأقل - ملكا مشاعا بين الأمم والثقافات، فالجميع يتحدث عن «امتلاك ناصية العلوم والتقنيات» شرطا للتقدم والتحديث والنمو، والدول كلها تتبنى قيم الحريات العامة وحقوق الإنسان واحترام ارادة المواطن... حتى ولو كانت الجذور الفلسفية والنظرية لهذه المفاهيم تظل غائبة، مسكوتا عنها.

فهل الحداثة اذن ظاهرة كونية من حيث أطرها الانطولوجية (أي ما يخص العلاقة بالوجود وبالحقيقة) والمجتمعية، وبالتالي فهي تتعالى على الخصوصيات الحضارية والقومية، ولا تتقيد بمرجعية ثقافية - تاريخية (الخلفية الغربية مثلا)؟.

لا مناص من الاقرار ان الحداثة قد بلورت أطرا كونية تبدو اليوم مشتركة بين كل الثقافات، وأبرز هذه الأطر هي العلم التجريبي الحديث من حيث هو مقوم الأرضية المعرفية المعاصرة، والدولة - الأمة إلى تتجاوز وتستوعب الانتماءات الخصوصية وآلية السوق الرأسمالية النزاعة بذاتها للانتشار وتجاوز شتى أشكال الحواجز والحدود.

فالحداثة من هذا المنظور، هي قبل كل شيء دينامية توحيد وقولبة كلية، نجحت في تقريب الأمم والثقافات وأفرزت الأدوات التقنية والمؤسسية والنظرية الضرورية لتعزيز معيار المواطنة العالمية.

بيد أن التحليل التاريخي يكشف لنا بداهة - كما أشرنا من قبل - ان حركية الحداثة لا يمكن فصلها عن المنطق الداخلي للتاريخ الغربي ورهاناته الفكرية والمجتعية، بقدر ما أن العالم الغربي يمثل بجلاء قلب الحداثة وقاعدتها[14].

فإذا كان التحديث مطلبا جماعيا تتقاسمه راهنا كل الثقافات، فما هو الحد الفاصل ضمن مقاييس الحداثة بين المرجعية الحضارية الغربية (أي كل ما يتصل بالجوانب التراثية ورواسب الهوية التاريخية التي قد لا يتسنى ضبطها دون الاستكناه الانتربولوجي البعيد) والثوابت والكليات التي تقدم بأنها معايير إنسانية شاملة؟.

لا شك أن هذا هو الاشكال الأساسي الذي يستوجب وقفة تحليلية مفصلة في مرحلة يسود الاعتقاد المتزايد بروابط المواطنة الكونية في الوقت الذي يرفع شعار احترام التنوع الثقافي والحضاري.

ثانيا - حق الاختلاف وتعددية القيم :

تساءل المفكر الفرنسي المعروف «جان دانيال» في مقالة له بعد أحداث 11 سبتمبر 2001 التي هزت العالم : «هل يجوز لنا ان نضع موضع السؤال قيمنا ومنطلقاتا الثقافية لفهم الآخر والتواصل معه؟». فمهما كان اقرارنا بحق الاختلاف الثقافي إلا أن البديل عن الحضارة الغربية ليس حسب رأيه سوى انتهاك

(13) - Heidgger : La question de la technique in *Essais et Conferences,* Gallimard NRF 1958. pp. 9-48

(14) من أهم من عالج هذا الاشكال الفيلسوف الايراني المعاصر داريوش شايغان الذي ذهب الى ان لا خيار بديل عن النموذج الغربي في اي نهج تحديثي راجع له :

- DARIUS Shayegan : «*Les illusions de l'identité*» Ed. du Felin 1992.
- «*Le Regard Mutilé*» Albin Michel 1989.
- «*La lumère vient de l'occident*» l'Aube 2001.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

حقوق الإنسان وسوء معاملة المرأة واسترقاق الأطفال ونبذ الآخر[15]. وعلى الرغم ان «دانيال» لا يصل إلى حد نعت الحضارة الإسلامية بالتوحش والتعصب كما هي النغمة الشائعة في الأدبيات الغربية السيارة بعد أحداث 11 سبتمبر[16]، إلا إنه يعبر عن المأزق الذي بادرنا بالاشارة إليه، أي الاقرار بتعددية القيم وحق الاختلاف في المعايير الثقافية والحضارية مع الرفض العملي لهذا الحق من منطلق مركزية قيمية توسم بالكلية والصلوحية الشاملة.

وكانت «سوفي بسيس» قد تناولت هذه الاشكالية في كتابها الصادر مؤخرا بعنوان «الغرب والآخرون»، حيث تلاحظ ان الهوية الغربية لا تنفصل عن «ثقافة التفوق» ولا تتحدد الا بشعار الهيمنة، ولو كانت ترفع شعار الانفتاح والحوار بين الثقافات والحضارات. فالثقافة الغربية ـ حسب الكاتبة ـ تأسست منذ الحقب الحديثة على نفي الآخر بدءا من سنة 1492 التي تعتبرها ميلاد الغرب، حيث واكب فيها اكتشاف أمريكا طرد المسلمين واليهود من اسبانيا، ومن ثم انطلقت آلية اقصاء المصادر الشرقية أو غير المسيحية للحضارة الاوروبية.

وفي عصور التنوير التي أعلنت سيادة الانسان وحريته المطلقة اختزلت هذه المقولات الكلية في الخصوصية الغربية (الانسان الأبيض).

وهكذا برزت نظريات تتدثر بمسحة علمية واهية، تبرهن على تفوق العرق الأبيض، وتبرر المشروع الاستعماري في سعيه «لتمدين» الشعــوب الأخـرى والرقــي بها.

فمن المفارقات البينة اذن ان العقل الغربي بقدر ما استند للكلي وللمفاهيم العقلية الشاملة، انغلق في خصوصيات قومية وثقافية ضيقة تقصي الآخر وتعجز عن الانفتاح عليه.

من هذا المنظور، تذهب الباحثة إلى الربط بين محطات أساسية في التاريخ الغربي المعاصر تبدو متمايزة ومنفصلة عن بعضها البعض، مثل الاستعمار والنازية وأحداث الإبادية العرقية، اذ ترى انها تصدر عن نفس المنطق، أي نظرة التفوق والاستعلاء، سواء تمت باسم الدين أو الجنس، أو قيم الديمقراطية وحقوق الإنسان فمعايير التحديث والنمو التي تصدّر للفضاءات غير الغربية، هي من هذا الأفق مظاهر للتوجه الاستعلائي، سواء تمت من داخل المرجعية الليبرالية أو الأممية الاشتراكية التي اندثرت بعد نهاية الحرب الباردة.

فحتى الايديولوجيا الشيوعية أظهرت عجزها عن الخروج من نفس المنطق الأحادي، وحافظت على وهم الحق الطبيعي للغرب في احتكار حركية الفكر والتاريخ. فالماركسيون والليبراليون يتقاسمون نفس النظرة للتنمية، من حيث هي حصيلة التوسع الكمي في الانتاج، ولا يطرحون احتمال قدرة الشعوب على التحكم في تاريخها واختيار نماذجها الاقتصادية والاجتماعية.

ومن المفارقات المثيرة، كما تلاحظ الكاتبة، انه في الوقت الذي تكثر فيه الانتقادات من المفكرين والاقتصاديين الغربيين للنموذج التنموي الغربي، تتزايد وتيرة حملات فرض هذا النموذج على أقطار الجنوب الذي لا يلائم أوضاعها الثقافية والاقتصادية، من دون إعطاء نخبها حق الاعتراض والتقويم، رغم الشعارات الديمقراطية الرائجة.

وتخلص الكاتبة إلى أن الغرب عاجز عن الاعتراف بالآخر، إذا لم يرجع إليه صورته التي تنتظر منه، وكل خروج عن هذه الصورة ينظر إليه إما تخلفًا وانحطاطًا وفي أحسن الأحوال مغايرة مثيرة للإعجاب لكنها دليل جمود عقيم.

ان هذا الاحتكار للكلي الذي ميّز الغرب الحديث هو الذي يفسر حسب «سوفي بسيس» النزوع إلى المعيار المزدوج في

(15) - Le nouvel Observateur (1-7 Novembre 2001)

(16) لعل أكثرها حدة الكتاب الصادر مؤخرا للصحفية الايطالية أوريانا فالايش : - *La Rage et l'Orgeuil* : Plon 2002.

ARCHIVE
http://archivebeta.Sakhrit.com

التعامل مع الآخر، أي التأرجح بين أخلاقية التوجه ونفعية القرار الذي تحكمه محض المصالح الجيوستراتيجية او الاقتصادية[17].

ان هذه الأطروحة التي عرضنا بعض التفاصيل منها، تعبر عن اتجاه فكري بارز في الساحة الثقافية الغربية، خصوصا لدى التيارات اليسارية ذات التوجهات العالم ثالثية. وليس من همنا التعرض للجوانب التنموية والايديولوجية التي تخرج عن دائرة اهتمامنا الراهن، وانما سنتناول باقتضاب مرتكزات المقاربة الاختلافية (أي القول بواقع وشرعية اختلاف الثقافات والحضارات).

وتتمحور هذه المرتكزات حول التصورات النقدية للحداثة الغربية، وفق مسالك متعددة أبرزها:

ـ النقد الفلسفي للعقلانية النسقية، كما تشكلت منذ اللحظة الديكارتية، واتخذت صيغة الوعي الذاتي، أي تخويل الذات المفكرة القدرة على وضع تصورات يقينية حول الوجود والطبيعة، والايمان بقدرة العقل على ضبط الرهانات المجتمعية والسياسية بحسب معايير العدل والحق.

ومن المعروف ان المقاييس العقلانية الحديثة قد تعرضت لانتقادات حادة، ارتبطت على الخصوص بفلسفة نيتشه وامتداداتها الكثيفة في الحقل الفلسفي المعاصر. وتقوم هذه الانتقادات على هدم مبدأ وحدة العقل والوجود، والنظر للتصورات العقلية بصفتها قيما اجرائية نفعية، تخضع للتاريخ وتتكيف ونوازع القوة وغرائز الحياة[18].

وإلى نفس الاتجاه سار التقليد «الهايدغري» الواسع الحضور في الفلسفة المعاصرة، بوضعه مسالك «مجاوزة المتيافيزيقيا» من منطلق نقد الذاتية، وتبيان المأزق الذي تؤدي إليه[19]. ودون الخوض في هذه الاعتبارات الفلسفية الدقيقة، نكتفي باستنتاج خلاصة أساسية مفادها انبثاق تقليد فلسفي جديد يفسح المجال أمام تعدد العقلانيات برفض العقلانية النسقية المغلقة، واعتبارها أثرًا للمركزية الثقافية الغربية، فضلا عن دمج مايكبته العقل التعليلي ويقصيه باعتباره لا معقولا في حين انه من مقومات العقل ذاته[20].

ـ النقد الابستمولوجي للتصورات العلموية الوضعية التي كرست فكرة اليقين العلمي المستند لمعيار التحقق التجريبي بغية «اكتشاف القوانين الثابتة في الطبيعة».

ومن المعروف ان هذاه التصورات شكلت منذ بداية عصر الحداثة الإطار المحدد للعلومية ولانبناء التشكيلات المعرفية.

وقد بينت المقاربات الابستمولوجية الجديدة زيف الوهم الوضعي، وأظهرت ان معيار العلومية ليس ادراك الحقائق واكتشاف قوانين مزعومة في الطبيعة، وانما هو نجاعة التصرف التي تفضي الى نماذج مبنية لها مجال صلوحيتها المحدود والمعرض دوما للمراجعة (مادعاه كارل بوبر بخاصية القابلية للتكذيب)[21].

وبانهيار الوهم الوضعي يتقوض ركن أساسي من أركان الايديولوجيا التحديثية في الوقت لذي ركزت بعض الدراسات الفلسفية والاجتماعية الهامة على نقد العلاقة العضوية بين رهاني في الممارسة والسلطة في الممارسة التقنية، التي ليست مجرد تدعيم لقدرات البشر في التحكم في الطبيعة، وانما هي على الأصح تجسيد «لرؤية متيافيزيقية» حسب عبارة «هايدغر»، تقوم

(17) - Sophie Bessis : *L'occident et les autres - histoire d'une suprématie*. La Découverture 2001

(18) كنا عالجنا النقد النيشتوي للعقلانية الحديثة في كتابنا **التاريخ والحقيقة** لدى ميشال فوكو، دار المنتخب العربي، بيروت 1994 (ص: 59 ـ 47).

(19) نشير هنا فضلا عن أعمال هايدغر، الى كتابات جاك دريدا. راجع في الموضوع: عبدالسلام بنعبدالعالي: **أسس الفكر الفلسفي المعاصر**: مجاوزة الميتافيزيقيا ، دار توبقال، الدار البيضاء، 1991.

(20) قارن : - Adorno et Horkheimer: *Dialectique de la Raison*, Gallimard 1974

(21) نشير هنا الى أعمال باشلار وكانجلام وبوبر وبريغوجين وميشال سر على اختلافها في التوجه والمنهج.

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com

على العنف والسيطرة والاكراه، وتفضي الى تجذير القمع والاقصاء في النظم المعرفية والممارسات المجتمعية، كما بينت العديد من اتجاهات الفلسفة المعاصرة[22].

ـ نقد نموذج الدولة المدنية الحديثة، بصفتها دولة كليانية تمارس الرقابة والاقصاء على الأفراد وتنتج أدوات القمع الناجعة ولو بأساليب رخوة تبدو غير قاسية. وتلتقي في هذا النقد تيارات متمايزة، من بينها المباحث الانتربولوجية الساعية لاعادة الاعتبار لمجتمعات اللادولة[23] والفلسفية المركزة على رهانات العقلنة والسلطة[24] والسياسية المدافعة عن مركزية المجتمع المدني في مقابل السلطات المطلقة للدولة.

ـ نقد النهج التنموي الغربي، ورفض سمته الكلية وصلوحيته الشاملة، بالتنبيه إلى آثاره السلبية على المجتمع والبيئة وابراز مظاهر الاستغلال والغبن التي تلازمه، مع نقد المسبقات التقنوية الاقتصادوية التي تأسس عليها[25].

ان مختلف هذه المسالك النقدية للحداثة، تصنف عادة ضمن مقولة «ما بعد الحداثة» وهي مقولة تطلق على شتى المقاربات والاتجاهات الساعية للقطيعة مع مرجعية الحداثة، وإن كانت العبارة تستخدم في الغالب دون تدقيق.

إن ما نستخلصه من هذا العرض المقتضب لبعض أوجه نقد دينامية الحداثة، هو أن هذه المقاربات التي تمت في الغالب من داخل الفكر الغربي مهدت لفكرة تمايز الحضارات والثقافات وتعددية القيم، وكرست حق الاختلاف بين الفضاءات الحضارية المتنوعة برفض السلم التفاضلية بين العقول والثقافات، بما فيها تلك المدعوة «متوحشة» أو «بدائية»[26].

فما هي اذن القيم الحضارية للحداثة إن لم تكن العقلانية والفكر العلمي والدولة المدنية الديمقراطية والنظام الاقتصادي الحر؟ وهي كلها قيم فقدت شحنتها التعبوية.

ولقد برزت هذه الحقيقة خلال الحوار الهام الذي انتظم في رحاب منظمة اليونسكو في نهاية السنة المنصرمة (2001/12/8) حول سؤال «أين القيم؟» بمشاركة جملة من أبرز الفلاسفة والمفكرين الغربيين وغير الغربيين.

وفي حين يذهب الفيلسوف المعروف «جان بودريار» إلى أن القيم الكونية هي في طريقها للزوال، لأن العنف الملازم للعولمة يفضي إلى الاحتماء بالهويات المتوحشة، يرى عالم الاجتماع «ميشال مافسولي» ان ظاهرة الارهاب التي يعاني منها العالم حاليا هي تعبير عن أفلاس «الوهم الكونوي» Universaliste الذي كان من خصوصيات الثقافة الغربية. ففي مقابل «نظريات الانعتاق» التي هيمنت طويلا على الساحة الفكرية والايديولوجية يجب طرح خياره «أخلاقية نسبية تستند لقيم محلية متجذرة»[27].

بيد أن هذا الحق في الاختلاف يصطدم بعوائق فكرية وموضوعية عديدة، لعل أبرزها صعوبة صياغة بدائل ثقافية مغايرة لنموذج الحداثة الغربية الذي يحتكر فضاء الدلالة وحقل الانتاج المعرفي، بقدر ما أن الفضاءات الحضارية الأخرى لا تساهم الا قليلا في حركة تشكل العالم الموحد، مما يضعف فرص دورها في الرهان الثقافي، في مرحلة تحولت المعلومة من بعدها التأويلي الأصلي (تسمية الواقع ومعرفته) إلى التقنيات الجديدة (صناعة الواقع : البُعد الافتراضي).

(22) من أهم من تناول هذه الاشكالية :
- Habermars : *La technique et la Science comme idéologie* Denoel / Gautier 1968
- Ellul (J) : *Le système Uchinicien* Calman - Lexy 1977
- Janicaux (D) : *La Puissance du Rationnel* / Gallimard 1985.
- Marcuse (H) : *L'homme Unidimentionnel* Minuit 1986.

(23) راجع مثلا : - Clastres (Pierre) : *La Société contre l'Etat Recherches d'Anthropologie Politique* / Muinuit 1974.

(24) راجع مثلا : - Foucault : *Surveiller et Punir,* Gallimard 1975.

(25) راجع مثلا : - Serge Latouche, *La Deraison de la Raison économique,* Paris, Albin Micel 2001
- Pascal Bruckner, *La Religion Marchande et ses ennemi, Paris,* Grasset 2002

(26) راجع مثلا : - Levi-Strauss (C) : *La Pensée Sauvage,* Paris, Plon, 1962

(27) راجع تغطية هذه الحوارات في صحيفة : - *Le Monde* - 18/12/2001

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

وهكذا لا يزال خيار «الممارسة النظرية المستقلة» الذي تدافع عنه النخبة العالم ثالثية (خصوصا في دائرتنا الحضارية العربية الإسلامية) عصي المنال، حتى ولو كانت العوائق المعرفية والايديولوجية التي تحول دونه قد هوت (الانساق الكلية التي قامت عليها المركزية الغربية).

فهل البديل عن "الكونية المأزومة" هو الاختلافية النسبية، أي صراع الفرديات والخصوصيات في غياب أرضية موضوعية للكليات الجامعة؟

ثالثا ـ نحو مقارنة تواصلية منفتحة للكونية

إذا كانت فكرة الكونية قد فقدت أساسها الانطولوجي والميتافيزيقي، بانهيار مبدأ العقل الكلي الشامل وانحسار وهم بناء منظومة قيمية على أساس عقلي موضوعي (مشروع الفلسفة من افلاطون إلى هيغل)، فيكف يمكن بلورة إطار قيمي لمجموعة بشرية غدت موحدة بتقنيات الاتصال ومصالح الاقتصاد وتشريعات القانون؟

إن هذا الاشكال هو حسب اعتقادنا الرهان الأساسي للفكر الفلسفي والاجتماعي في مطلع الألفية الجديدة.

ومن الواضح ان الساحة الفكرية الغربية تتوزع في الإجابة عليه الى اتجاهين بارزين :

أولهما : اتجاه وفي لفكر الأنوار ومنطلقاته القيمية، أي لمشروع «كانط» الرامي لصياغة عقلانية لقيم الحداثة، من منطلق الايمان بقدرة العقل العملي على تقنين سلوك وممارسات البشر بحسب ثوابت كلية ملزمة، تستمد شرعيتها من العقل ذاته، حتى ولو كان هذا الاتجاه ملزما بمراجعة تصوراته لمعيار المعقولية في ضوء الأطروحات الفلسفية والابستمولوجية الجديدة.

ـ تقليد نقدي، ارتبط بأهم فلسفة رفضت الخطاب الفلسفي للحداثة، وارادت تجاوزها، أعني فلسفة "نيتشه" التي تمحورت حول تقويض وحدة العقل والوجود، وبالتالي سعت إلى هدم مبدأ العقلانية الذي قامت عليه حركية الحداثة، ونفت إمكانية بناء نسق قيمي على أساس العقل، الذي ليس هو في ذاته سوى قيمة من قيم الحياة.

ومن أبرز من يعبر عن الموقف الثاني الفيلسوف الإيطالي «جاني فايتمو» الذي يرى أن انحسار المبدأ الكلي يؤدي إلى مقاربة جديدة للقيم أكثر انفتاحا وتحررا، قوامها تعدد العقلانيات وتكريس اخلاقية الاختلاف أي التواصل الثري اللامقيد، الذي سيكون في مصلحة الاقليات الثقافية والعرقية، ولذا يحتفل بما يدعوه "حضارة الانحطاط" القائمة على «الفكر الضعيف» Faible Pensee في مقابل المركزية الأنطولوجية المنهارة[28].

أما الفيلسوف الألماني «بيتر سلوترجيك» فيتحدث عن «العقل الوقح» La Raison Cynique أي «الوعي الزائف المنثور» الوعي الذي استوعب دروس الأنوار، ولكنه غدا عاجزا عن تطبيقها وتحقيقها.

فبالنسبة إلى العقل الوقح انتفت المعايير الميتافيزيقية للحقيقة الكلية بانتفاء قواعد الصلوحية الشاملة، وبالتالي انهار حلم الأنوار ببناء المعرفة العلمية اليقنية يحسن استغلال العقل الذي يؤدي بالانسان الى تحقيق الغايات الخلقية للبشرية[29].

وفي الاتجاه ذاته، تندرج أعمال الفيلسوف الأمريكي «رتشارد رورتي» في نقده نزعة الكونية الاخلاقية القائمة على فكرة الحقيقة[30] والفيلسوف الفرنسي «اليوتار» في احتفائه بنهاية «الحكايات الكبرى» التي عوضتها العقلانية الجزئية المحدودة المنفلتة من كل أشكال المركزية[31].

(28) راجع له مثلا : - Vattino (G) : *La Fin de la Modernité* - Seuil 1987
- *Espérer croire*. Seuil 1998

(29) راجع مثلا : - P. Sloterdijk : *Critique de la Raison Cynique ed.* Bourgois 200

(30) - R. Rorty : *Conséquence du Pragmatisme*. Seuil 1993

(31) من أهم كتبه : - Lyotard (P) : *La Condition Postmoderne*. Minuit 1979

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

إنما يجمع هذه الاتجاهات الفكرية هو القول بتعددية القيم، وتأكيد استحالة بناء مرجعية معيارية كونية تتقاسمها الفضاءات الحضارية المختلفة بيد أن الاشكال الذي يتعين طرحه على هذه المقاربات هو الا تحول الفردية الاختلافية المطلقة دون التواصل بين الثقافات والأمم؟ وكيف يمكن بناء قاعدة قيمية على معيار غير كلي؟ ألا تؤدي النسبية المعيارية المنفلتة من كل مرجعية إلى تبرير الظلم والاستبداد والغبن باسم حق الاختلاف؟ وهل تخلصت النزعات الاختلافية فعلا من نمط من المعيارية الخفية الملازمة لكل مقاربة قيمية حتى ولو ارادت التحرر من المسبقات الاتيقية، بل حتى ولو تحرت مجرد الوصف والنقد؟

لا شك ان هذه الاسئلة كانت حاضرة بقوة لدى التيار الوفي للمسلك التنويري ولمشروع الحداثة الغربية، ولو من منطلقات جديدة تراعي خطورة اللحظة النيشتوية.

ولعل أبرز وجوه هذا التيار المدافع عن أخلاقية تواصلية منفتحة «جون راولس» و«هانس جوناس» و«كارل أبل» و«يورغن هابرماس» الذي يحتل رأس هذه القائمة.

أما «راولس» فقد قدم أهم أحدث محاولة لاعادة بناء فلسفي لفكرة العدالة من خلال مبدئية المشهورين اللذين هما ـ حسب اعتقاده ـ كفيلان بتأسيس منظومة قيمية جديدة وناجعة، وهما تساوى فرص الافراد في نسق حريات متسع، وتقنين المساواة الاجتماعية الاقتصادية[32] وبذا لم يخرج من مقتضيات الايديولوجية الليبرالية الحديثة، وان حاول معالجة بعض اختلالاتها على المستوى القيمي.

وفي حين يدعو «جوناس» لإعادة الاعتبار للمقدس للخروج من «الفراغ القيمي» الذي تؤدي إليه عدمية التقنية، منتقدًا نظرية «روسو» و«كانط» في استقلالية الضمير الأخلاقي[33]، يذهب «أبل» إلى ضرورة الرجوع لنمط من الفلسفة الترنسندنتالية تقدم أساسًا عقليا كليًا للإطار التواصلي[34]، في مقابل تصور «ها برماس» لبناء أخلاقية تواصلية خارج أطر العقلانية الكلاسيكية تقوم على محض الحوار المنفتح والتقاء الذوات عبر امكانات التبادل اللغوي[35].إن هذه العناوين التي أحلنا إليها بمحض الإشارة تشكل اليوم الاسهامات الأساسية للفكر الغربي حول المسألة القيمية من منطلق الاشكالية التي رصدناها : أي رهان الكونية والاختلاف[36].

وكما يتجلى من استعراض هذا الحوار الثري والواسع، فإن إشكال المنظومة القيمية يبدو عصيًا على الحسم، في غياب مرجعية تأسيسية ينعقد عليها الاجماع، مما يعني إن إطار الكونية وإن كان حاجة موضوعية لضبط رهانات بشرية تبدو على شكل أسرة مترابطة الحلقات[37]، إلا انه غير قابل للاختزال في نموذج حضاري واحد يقدم مضمونًا قيميًا لدنيامية العولمة.

وكما يوضح «مورين» فإنه إذا كان بإمكاننا الحديث اليوم عن حضارة عالمية متفرعة عن الحضارة الغربية قوامها العلاقة العضوية الكثيفة، بين التقنية والصناعة والرأسمالية، إلا انها حضارة لا ثقافة لها، بمنعى إنها عاجزة عن توليد وعي جماعي حقيقي بالانتماء لانسانية موحدة[38].

والحال أن مختلف المظومات الثقافية العالمية تتحسس الحاجة الموضوعية إلى صياغة وتقنين مقتضيات الكونية، حتى ولو اختلفت في ضبط معايير ومحددات هذه الكونية، التي يجب أن تكون موضوع حوار حضاري متواصل، تسهم فيه مختلف الثقافات والمنظومات القيمية.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

(32) - J. Rawto : Théorie de la Justice. Seuil 1987.

(33) - H. Jonas : Le Principe de la Responsabilité. Flammarion 1998

(34) - Karl - Otto apel : l'Ethique à l'âge de la Science. P.V. de lille 1987

(35) راجع لها برماس مثلا : - Théorie de l'agir Communicationel. Seuil 1987
- Morale et Communication. CERF 1986

(36) راجع في الموضوع : - A. Renaut : La Guerre des Dieux, Essai sur la querelle des Valeurs (avec Sylvie Mesure) Grasset 199

(37) راجع حول مفهوم الإنسانية الجديد - Michel Serres : L'humanisme Universel qui vient. le Monde (5/7/2002)

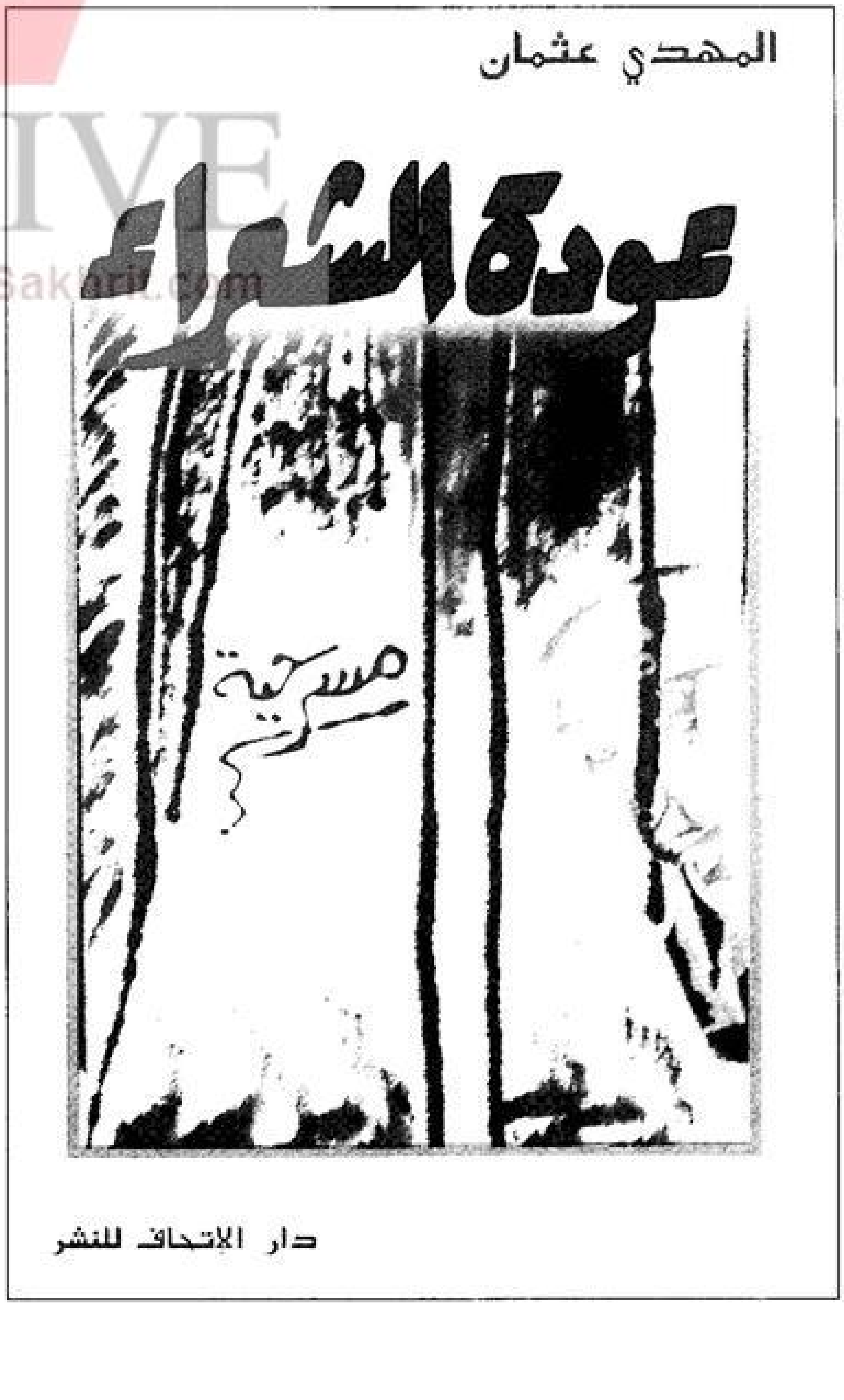
(38) - E. Morin : Une mondialisation Plurielle. le Monde (25/03/02)

إن بلورة هذه الكونية التواصلية الحوارية، تتم حسب رأينا في ثلاثـة مستويات مترابطة :

أولها : العلاقة بالحداثة من حيث هي إطار نظري ومرجعية فلسفية وفكرية هي التي صاغت المضمون القيمي للحضارة المعاصرة (بالوقوف على ثوابتها وتصدعاتها ومظاهر وهنها).

ثانيها : الحوار الواسع والمتصل حول منزلة المقدس في المجتمعات المعاصرة وانعكاسات هذه المنزلة على الخيارات المجتمعية والسياسية (لا في العالم العربي ـ الإسلامي بل في العالم برمته من منطلقات وخلفيات متباينة).

ثالثها : الاشكلات التي تطرحها التقنية اليوم، اي أثر الثورة التقنية الثانية على الأبعاد الانطولوجية والقيمية والخلقية لوجود الإنسان ذاته، باعتبار اختلافات الثقافات العالمية، وفي ما وراء هذه الاختلافات.



ARCHIVE
http://archivebeta.Sakhrit.com

الـــذات والآخـــــر...
تحـولات الـصورة الـنـمـطيـة

محيي الدين اللاذقاني (*)

هل يحتاج الإنسان إلى أدلة ليثبت أن سوء الفهم بين العرب وأوروبا كان ضارب الأطناب ومتجذرًا منذ أول احتكاك في القرن الثامن الهجري..؟.

دع عنك حديث الأندلس، ومعركة بلاط الشهداء (بواتييه). وما يرافق الحروب عادة من بروباجندا. وسوف تجد على هامشها بدايات تشكل الصور النمطية للآخر. فالخيال الأوروبي كرس ومنذ عام 738 ميلادية صورة العربي المتوحش، الشبق، الذي لا يقيم حرمة للأديان، ويغتصب النساء داخل الأديرة. وأشهر صورة من ذلك النمط، نجدها في قصة القديسة (أوزابيه) رئيسة دير مرسيليا. التي أتاها - كما يخبرنا مؤرخو المرحلة - (المور) - اسم يطلق على العرب والبربر - فخلعوا باب الدير؛ فجدعت الرئيسة والراهبات أنوفهن. ومع ذلك لم يمتنع المهاجمون عن اغتصابهن أمام المذبح.

أما نحن، فلم تكن نظرتنا لهم أكثر تفهمًا، ولا تسامحًا..فها هو ابن حوقل يصف الأوروبيين لنا في القرن العاشر بأوصاف استقرت في المخيلة بعد الاحتكاك الأول. فيقول عن بلادهم في (المسالك والممالك) : إنها مليئة بـ "البغي والحسد والنكد حسب ما خامر الثغور من ذلك إلى استباحة الفساد والفسوق والغدر والغيلة والتضاد والعناد، فجعلوا عبرة للمعتبرين".

وبعد مئتي سنة من اغتصاب راهبات مرسيليا المجدوعات الأنوف في ديرهن سيبرز عنصر إيجابي يترك للعرب الشهوانية، والتوحش، والتكالب على المال وينفي عنهم صفة احترام الأديان. وذلك بفضل راهب آخر، هو رئيس دير (كلوني) الذي أسره (المور) على طريق (ساربرناردينو) ونقلوه إلى جبل (كلال) جنوب فرنسا أيضًا ورافق أسره وافتداءه الباهظ التكاليف (ألف ليرة) قصص كثيرة، منها أن أحد السجانين داس سهوًا على الكتاب المقدس الذي معه فخاصمه بقية أصحابه، وانتهت المشكلة بقطع رجله بالفأس عقوبة له على خطأ غير مقصود.

وقبل أن نتفاءل بهذا التحسن الذي سيطرأ على صورة العربي داخل أوروبا سيتحول أسر رئيس دير (كلوني) سنة 972 ميلادية إلى محرض رئيسي على الحروب الصليبية حيث عادت الأمور إلى أسوأ مما كانت عليه وصار المؤرخون واللاهوتيون يتسابقون في إسباغ كل الصفات الفاحشة والتوحش علينا. وهي صورة سيعود عصر محاكم التفتيش ليعززها ويضيف إليها تهمة تعاملنا مع الجان لينصب محارق السحرة في كل مكان لكل من يستخدم عقله.

وحتى لا تفهم الغزوات الصليبية من منظور الصراع الديني وحده لا بأس أن نلاحظ مع (كلود كاهن) مؤلف كتاب (الشرق والغرب زمن الحروب الصليبية) أن مسيحيي المشرق كانوا أكثر تضررًا من المسلمين فهم في النهاية - كجيرانهم ومواطينهم - أصحاب عقيدة هرطقية لا يمكن التسامح معها.

واللافت للنظر في تلك الحقب أن المؤرخين المسلمين، كابن الأثير مثلاً، استخدموا لغة أقل تشددًا من اللغة التي استخدمها مؤرخون وقساوسة ورحالة غربيون كـ (وليم الصوري وجيمس

ARCHIVE
http://Archivebeta.sakhrit.com

(*) شاعر وباحث وإعلامي - سوريا.

أوف فيتري، وجان دو جونيفيل، وايفس البريتوني، وماركو بولو) وإلى الأخير تنسب المهزلة الكبرى المتمثلة في تكريس جذور الصورة المتطرفة للحشاشين، أصحاب الخناجر القصيرة، الذين يذبحون بدم بارد. وهذه الصورة، ستصبح نموذجًا للشرق كله بمختلف طوائفه.

ولأن التطرف على الجانبين له قنوات اتصال دائمة تصل إلى حد التعاون المشترك سنكشف من خلال رسالة من البابا (غريغوري) إلى رئيس أساقفة صور، مؤرخة في 26 آب سنة 1236 ميلادية أن أشرس فرقة صليبية، وهم فرسان الاسبتارية كانوا هم الذين يحمون فرق الحشاشين ويشجعون أنشطتهم. يقول البابا في رسالته: "..فقد بعثنا إليهم (الاسبتارية) بأوامر خطية ليكفوا عن حماية أولئك الحشاشين".

وقد ذكرت مثال الحشاشين تحديدًا لأقوم بنقلة أخرى في إطار تحولات الصورة النمطية ومؤشراتها. فالصورة تتحول تدريجيًا عبر القرون لكن الأصلية لا تغيب. فهؤلاء القوم، كأجدادهم، يتربون على العنف، وذبح الآخرين، كما يقول(جيمس أوف فيتري) في (تاريخ الشرق) : "سيدهم الشيخ يأمر بتربية صبيان هؤلاء الناس في أمكنة سرية تبعث على الفرح والبهجة وبعد أن يجد في تربيتهم، ويعلمهم مختلف أنواع اللغات، يبعث بهم إلى المناطق المتنوعة، مزودين بالخناجر، ويأمرهم بذبح الرجال العظام من المسيحيين".

وهذه الصورة النمطية، وإن كانت وليدة القرون الوسطى إلا أنها لا تسقط بالتقادم ولا تنتهي صلاحيتها عند ثقافات تتغذى على عداوة الآخر. فهذه الصورة جاهزة على الدوام لاستخدامها أثناء الأزمات وقد حدث هذا العام ما يؤكد هذا المنحى. فبعد هجمات سيتمبر ـ أيلول على الولايات المتحدة بأسبوعين، خرجت علينا صحيفة (صنداي تايمز) البريطانية بمقارنة بين تنظيم القاعدة وتنظيم الحسن الصباح لتثبت أن هؤلاء أحفاد أولائك، وأن المذهبية والأساليب واحدة.

ولا نريد الخوض في تفاصيل الفرق فالإسلام عند الأوروبيين جبهة واحدة. وقد شكل على الدوام ـ كما أكد إدوارد سعيد ـ في (الاستشراق) جرحًا مزمنًا، وعطبًا واضحًا لأوروبا. وذاك الفهم السلبي للعرب والإسلام والمسلمين هو الذي ساد وسيطر على أدبيات عهد الاستشراق الاستعماري، التي قامت بإجراء تعديلات طفيفة على الصورة وأضافت إليها الوثائق المطبوعة هذه المرة. فحين وصلت الجيوش الاستعمارية الغربية، كان العالم العربي في قمة التخلف. فالصورة التي عادت بها حملة (نابليون) الفرنسية بعلمائها ومؤرخيها لم تنقض الصور التي عادت بها حملة (لويس التاسع). إنما ثبتتها وأعادت تأطيرها بإضافات طفيفة لا تمس الجوهر.

وعلى مدى ثلاثة عشر قرنًا من العداوات والدماء كان هناك ومضات تفاهم وتسامح لم تستطع الصمود أمام طوفان الحقد والكراهية وتجريم الآخر.. فرسل هارون الرشيد وشارلمان لم يطوروا المسألة إلى حوار ومجالس المأمون العلمية اهتمت بالفرس والهنود لأنه لم يكن عند الأوروبيين ما يستحق الدرس. والرومانسية العربية في الأندلس التي سقت ظاهرة شعراء التروبادور في البروفانس، سرعان ما بترها التزييف العلمي المتقن في الدراسات الأكاديمية للعهود الاستعمارية عن جذورها العربية. وهكذا ارتاح صناع الصورة، فلم يعد هناك إيجابيات يمكن تقديمها عن هذا الآخر، وبالتالي، فإن قطع الحوار معه أسلم من مواصلته.

وربما كان التراث الفكري لابن رشد، والعلمي لابن الهيثم، والفلسفي لابن ميمون وابن مسرة هو الاستثناء الذي ظل يحدث تحولات غير مرئية على الصورة النمطية. لكن تلك التحولات حوصرت داخل أسوار الجامعات في (بادوا، وليدن) وغيرها من مراكز البحث. ولم تستطع هذه التحولات أن تصل إلى أغلبية الشعوب الأوروبية لتؤثر فيها لأن وسائل الإعلام لم تتبناها. فقد كان لتلك الوسائل، التي تحرس الصورة النمطية، موقف آخر يختلف عن الموقف الأكاديمي.

لقد بدأ الاعتراف مؤخرًا، وعلى استحياء، بفضاء التسامح في الثقافة العربية الإسلامية وتم تقديم اليهود، الذين عاشوا فردوسهم الحقيقي في ظل الحضارة العربية كمثال لذلك التسامح الحضاري.

لكن سرعان ما جاء الصراع العربي ـ الصهيوني ليضع حداً لتلك المحاولات. فالأوروبيون الذين نسبونا في العصور الوسيطة لسارة زوجة إبراهيم الخليل، وأطلقوا علينا مع (المور) اسم (السراسينيين) Les Sarrasins اكتشفوا حديثًا أبناء سارة الحقيقيين. ودخلوا معهم، بعد أن اضطهدوهم على مدار عشرات القرون، في حلف لمحاربة ظاهرة معاداة الساميين، دون أن ينتبهوا إلى أننا أيضاً من العرق السامي. فالصورة كما ترى وليدة خطاب فكري يتحول دون أن يفقد عناصره، ويملك دائمًا قابلية الازدواج والانتقائية والتحيز حسب بوصلة المصالح السياسية، وميزان القوة والضعف. وخير مثال على ذلك صلاح الدين، الذي احترمه المؤرخون الغربيون وحده، مع كراهيتهم لكل من حوله.

وكنا نظن أن الترجمات ستجعل الآخر، الذي هو نحن، معروفًا بشكل أفضل. لكن ومع القرآن الكريم تمت ترجمته إلى اللاتينية منذ عام 1143م على يد (روبرت أوف كيتون) وترجمت أجزاء كثيرة منه على يد مترجمي مدرسة طليطلة. إلا أن الفهم الأوروبي للإسلام ظل خرافيًا، وأسير النظرة الجاهلة والمتجاهلة، التي نتجت عن صدمة الاحتكاك الأولى ذات الطبيعة الدموية.

وفي ظل حضارات لا تعرف كيف تعيش، دون أن تقتل الآخر، أو تلغيه أو تشوهه، وجد رحالة يغذون على الدوام ما استقر في الأذهان. فملاحظات الحجاج والرهبان و (ماركوبولو) شكلت أرشيفًا ضخمًا عن الشرق الحسي، الكسول، والدموي المجرد من أية فضيلة. ولم نقصر نحن. فقد عاد لنا ابن فضلان بمشاهدات أعجب، وأكثر عنفًا وتخلفًا. وكان يفترض أن ينتهي هذا القصف المتبادل، لندخل في مرحلة أكثر إنصافًا، بحيث تظل هذه الصورة النمطية حبيسة الدراسات التاريخية والاجتماعية. لكن ذلك لم يحصل. فالاستعمار الغربي جدد النائم من أحقاد الحروب الصليبية. ثم جاء العصر الحديث بتقدمه العلمي المذهل، ومخترعاته التي عممت الصورة الأصلية على قطاعات أوسع. فالسينما الغربية، التي بدأت احتكاكها معنا بفيلم عن لص بغداد، ستأخذ مكان الرحالة والمؤرخين. وتعمل بطريقة أكثر فاعلية على تنميط الصورة الموروثة، وتكليش (Stéréotypes) المساوىء المستقرة في الأذهان عن العرب والمسلمين، واختزالها إلى صورتين : الثري الوقح والإرهابي الذي لا يقيم أي وزن للحياة البشرية.

وما يحدث في التلفزيون أخطر مما يجري في السينما. فهذا الجهاز يملك إمكانيات تزوير رهيبة، ويستطيع أن يفبرك لإتقان مشاهد ومواقف تعجز عنها مخيلة السينمائي. فبعد سنوات من حرب الخليج الثانية، اكتشفنا ـ مثلاً ـ أن حكاية هجوم الجنود العراقيين في الكويت على مستشفى للأطفال، وسرقة الحضانات، وترك الأطفال يموتون دون شفقة، قصة لا أساس لها من الصحة. لكن الذين قرؤوا التصحيح أو سمعوا عنه بالألوف والذين شاهدوا الكذبة بالملايين. وبالتالي، فإن أية محاولة لتعديل الصورة أو تصحيحها تظل محكومة بالفشل نتيجة الإمكانيات التكنولوجية الرهيبة التي تمثلها مصانع الفبركة في استوديوهات التلفزيون والسينما. وفي هذه الحالة كانت الصورة العربية الشاملة هي الضحية، وليس هذا الطرف العربي أو ذاك.

ولا أحس برغبة في الإطالة حول هذا المجال على إثارته. فقد وفى الدكتور جاك شاهين وأفاض في تحليل أربعمئة فيلم أمريكي، خصصت جميعها لتكريس صورة العربي القذر، الذي يهدد منجزات الحضارة الغربية.

ومقابل هذا التنميط المكثف، ازدهرت في العالم العربي منبهات غرائز الدفاع عن الذات. وجرى تضخيم مقصود للهوية. ففي حقب الخطر والعجز يصبح تصنيع الأصالة أسهل الطرق للدفاع عن التخلف. ويصبح الدفاع عن الهوية المحلية أحد العوائق الأساسية أمام فهم البعد الشمولي للحضارة الإنسانية.

لقد بدأ الخراب في حلبة التاريخ. ومن هناك يبدأ الإصلاح أيضًا. فتصحيح الصورة التاريخية التي تؤثر على الحاضر والمستقبل معركة طويلة تستدعي فتح جميع قنو ات الحوار وعلى كافة المستويات، كما تتطلب من وسائل الإعلام موقفًا أخلاقيًا وموضوعيًا. ومن حسن الحظ فإن بعض المحاولات بدأت على هذا الصعيد، وآخرها على الجبهة الغربية من ذلك البرنامج

ARCHIVE
archivebeta.Sakhrit.com

الوثائقي الذي تقدمه هذا الصيف القناةالرابعة في التلفزيون البريطاني (Barbarians). وهذه الحلقات تنفي عن (الفايكنج) وقبائل الهون صفات البربرية والوحشية وتؤكد على مسلمة هامة في حوار الحضارات والشعوب وهي أن هذه الأقوام ذات قيم وطبائع وأساليب مختلفة عن بقية أوروبا. والسؤال الآن:

هل تجرؤ الحضارة الأوروبية على اتخاذ ذات الموقف من العرب الذين كانوا أقل عنفًا ووحشية؟

ربما نعم، وربما لا فالجواب يتوقف على حجم الهجمة الإعلامية التي ترافق تصفية الحسابات، التي أعقبت سبتمبر - أيلول الدامي. فذاك الحدث سوف يتحكم بالصورة والحوار لسنوات طويلة قادمة.

وما بين قوارب الغزو في زمن لذريق وطارق بن زياد، وقوارب الموت على أيام (شيراك وأزنار وبرلسكوني) قامت مئات المحاولات لرأب الصدع، وفتح حوار حضاري متوازن، لكنها جميعًا باءت بالفشل. فاحترام الآخر عند العرب ليس فضيلة متوفرة على الدوام وأوروبا لم تقرر بعد إجراء تلك المصالحة المطلوبة مع الماضي. وربما ما تزال تحتاج إلى عام لتحقيق تلك المصالحة، كما ألمح ذلك الكاتب السويسري (بوجن اولزومير) في كتابه المنصف (أسلافنا العرب) الذي يمكن وضعه في مصاف الكتب الغربية التي أنصفت الحضارة العربية ككتب (جوستاف لوبون و آن ماري شيمل و توينبي و ماسنيون) وغيرهم من المؤرخين والأكاديمين المحايدين نسبيًا.

ويمكن إرجاع عدم نجاح الحوار الثقافي في الماضي إلى نرجسية الذات، وعنهجية الآخر، والصورة النمطية المستقرة في اللاوعي الجمعي والتي لم تغيرها كثيرًا تقلبات الأيام والأحداث. فذاك الآخر الذي كان تابعًا فصار متبوعًا، تحكمت بالحوار معه على الدوام قوانين الحضارات الغالبة، حيث تفرض كل حضارة في أوج قوتها وازدهارها أسلوبها على الكون كله وتتحكم بشكل الحوار ونتائجه؛ ليظل يعمل في صالح منظومتها القيمية. وهذا ما يخلق ردة فعل عند الآخر تدفعها إلى المغالاة في تضخيم الذات واستقلال الهوية. وهكذا تضيع مساحات التسامح الطبيعي الموجودة بالفطرة عند الشعوب وسط صرخات الهيمنة التي تجيز كل ما من شأنه إيقاع الأذى بالآخر.

وكم كان الكاتب الفرنسي (سيرج لا توش) مصيبًا حين قال ساخرًا في كتاب (تغريب العالم) لو كانت الهند هي القوة العظمى في العالم لكان إحراق المرأة حية مع جثة زوجها من الحقوق الأساسية للنساء في مختلف أقطار الدنيا.

إن الصورة النمطية للذات والآخر تتحول باستمرار، ولكن باتجاه الأسوأ أحيانًا فالذين رسخوها تاريخيًا كانوا من رجال السياسة واللاهوت، الذين لا يقلون تعصبًا وفاشية عن بعض وسائل الإعلام الحديثة المتعصبة. وفي ظل هذا المناخ، ورغم كل ما قدمته ثقافة حقوق الإنسان والثورة التكنولوجية من وسائل لإنجاح التقارب ظل الحوار الثقافي العربي - الغربي كسيحًا ومبتور النتائج. وصار الجهل بالآخر أعمق مع أنّ التلفزيون جعله قريبًا وملموسًا ومسموعًا داخل المخادع.

لقد ساهمت وسائل الإعلام الحديثة في تكريس العزلة لتبنيها خطاب التفوق الانعزالي ونظرًا لغياب تقاليد ثابتة لثقافة السلم والحوار. وقد تعثر الحوار العربي - الأوروبي، وسيواصل تعثره في القريب المنظور؛ لأنه لم ينطلق أبدًا من فضاء التسامح والمحبة، وظل حبيس فضاءات المصالح المتقلبة. وحين يتوفر فضاء المحبة الذي تخلقه ثقافة السلام، ستتحول الجدران العازلة إلى جسور تقارب تعيق تشييدها حاليًا مصالح النخب والأحزاب الحاكمة، التي تحرص على إحياء الصورة النمطية المكروهة للآخر دفاعًا عن أنانية الذات. ودائمًا - وحين تتصادم لغة المصالح مع ثقافة التسامح يكون حوار الحضارات والثقافات أول ضحايا الصراع.

يقول الهندوس، وهم طرف ثالث في معادلة الحوار الكوني، إن المعلومة تكون صحيحة طالما أن نقيضها لم يثبت صحته. والمعلومة الصحيحة في المستوى المنظور أن خيار العيش بمعزل عن تيار الحضارة الكونية الحالي من رابع المستحيلات. فلمذا لانتوقف إذًا عن العدائية ونروض أنفسنا على قبول الآخر، لا خدمة لنداء المصالح المشتركة للإنسانية فحسب، بل على مبدأ المحبة ومن منطلق التسامح.

وسائل الثقافة والإعلام عوامل مساعدة للحوار العربي الأوروبي

حسين العودات(*)

تفجر الاتصال في العقدين الأخيرين وانتشرت رسالته ودخل كل بيت في عالمنا، وصارت وسائل الإعلام والثقافة تلعب الدور الأهم في تشكيل وعي المتلقي وتكوين الرأي العام، وفاق دورها في هذا المجال دور الأحزاب السياسية والجمعيات ومؤسسات المجتمع المدني والمؤسسات غير الحكومية على مختلف أنواعها وتشكيلاتها، ودخلت الميديا وسيلة فعالة ومؤثرة في تحقيق التنمية الشاملة والتطور الاقتصادي والاجتماعي وخاصة في البلدان النامية، وحاضنًا لحرية التعبير والحوار، وعاملاً فاعلاً في تعزيز التعددية الثقافية والسياسية، والتأثير في سلّم القيم الفكرية والاجتماعية والأخلاقية، والأقدر على التحريض على الكراهية والحروب أو المساعدة على التعاون وتحقيق السلام وتفهم كل شعب الشعوب الأخرى والاعتراف بها وبثقافتها ومصالحها، وقد تجاوزت دور وسائل الإعلام والثقافة وتأثيرها في العقدين الأخرين كل تصور، مما أدى بالبعض ليطلق على تطورها تعبير (ثورة الاتصال).

إلا أن هذا الدور المتنامي لوسائل الاتصال والفعلية الاستثنائية التي اكتسبتها بسبب التطور التكنولوجي، **لا تجعل منها حقلاً مستقلاً عن الوضع** السياسي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي الشامل لأي مجتمع، فهي ـ كما هو معلوم ـ لا تقر السياسات ولا تتخذ القرارات بل تنفذها، وفي أفضل الحالات تساهم في صنعها من خلال العلاقة الجدلية القائمة بينها وبين مجتمعها ومساهمتها في تشكيل الرأي العام، ولذلك ينبغي وضع المنظومة الاتصالية بكاملها في سياقها السياسي ـ الاجتماعي ـ الاقتصادي ـ الثقافي، مع الأخذ بالاعتبار أنه بقدر ما تعكس هذه الوسائل رأي المجتمع فإنها تؤثر في قرارته تأثيرًا جديًا وفعالاً.

من البديهي الاعتراف **بدور وسائل الإعلام والثقافة الهام في تنشيط الحوار العربي الأروبي**، واستطاعتها تسهيل الفهم المتبادل والتفاهم والاحترام بين الدول والشعوب العربية والأوروبية، وتغيير الصور النمطية المسبقة التي تكونت في عمق ثقافة هذه الشعوب بعضها تجاه البعض الآخر عبر التاريخ وإزالة الحذر المتبادل الذي تكرّس حتى وصل أحيانًا إلى عداء متبادل موروث مع العصور وتراكم الأحداث وتتالي الصراعات، وطي صفحات كانت تقلق هذه العلاقة وتبقيها في إطار العلاقات السلبية وفتح آفاق للحوار والسلام والتعاون بينها.

إن تحقيق الشراكة بين الشعوب العربية والأوروبية هي أقل صعوبة في المجالات الاقتصادية والمالية والسياسية وحتى العسكرية، لكنها الأصعب في المجالات الإنسانية التي لا تخضع لقرارات إدارية أو حكومية، بل تحتاج لتشكيل فهم جديد ووعي جديد وقبول إنساني متبادل، يحتاج لجهود حثيثة ونوايا صادقة ورغبة وإرادة ووقت يتاح معه تغيير المفاهيم الخاطئة ونزع العداء المتبادل وترسيخ التفهم والتفاهم والاحترام والإيمان بأهمية التعاون والمصالح المشتركة، وصولاً إلى الاقتناع بضرورة إقامة الشراكة الفعلية التي ترى جميع الشعوب مصلحتها فيها، فتعمل لإنجاحها وديمومتها وتتمسك بها كعامل إيجابي يؤثر في التطور ورفع مستوى العيش وتحقيق الأمن والسلم ليس في المنطقة العربية والأوروبية فقط بل يساهم في تحقيق السلم العالمي.

(*) خبير وباحث وإعلامي ـ سوريا.

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com

إن التعاون وتنشيط الحوار ودعم السلام هي **حاجات ملحة للشعوب العربية والأروبية** وإن مجمل التطورات العاصفة التي تواجهها الإنسانية وخاصة بعد انتهاء الحرب الباردة جعلت التعاون الإقليمي عنصرًا هامًا لاغني عنه تستطيع الشعوب من خلاله رفع مستوى حياتها وتحقيق التنمية الشاملة، والمساهمة في بناء السلم الإقليمي والتعايش الدولي، وأصبح من الصعب على أية أمة أن تتجاهل ضرورة انتسابها لمحيطها وتعاونها معه.

لا تخرج الشعوب العربية والأروبية عن هذه الحاجة التي يعززها الموقع الجغرافي والعلاقات التاريخية والاقتصادية والثقافية والإنسانية بينهما بكل ما حملت تاريخيًا من تعاون وتناقص، من سلم وحرب، من عداء وتفاهم، وتؤكد هذه الحاجة الظروف القائمة في عالم اليوم بما فيها من صراعات حول مفاهيم العولمة وتطبيقاتها والشراكة والتعاون وحول تحديد إطار النظام العالمي الجديد وأسسه.

ولا يغيب عن الذهن في هذا المجال أهمية الموقع الجغرافي الذي لايستطيع أحد تغييره وعلاقات الحوار الإلزامية التي لاتخضع للخيار وتجبر الجميع على ضرورة إيجاد صيغة للتعاون والتضامن والصداقة بين الشعوب العربية والأوروبية، هذا فضلاً عن المصالح الكبيرة لجميع الأطراف التي تحققها العلاقات الاقتصادية والتجارية الواسعة.

يواجه الحوار العربي ـ الأوروبي صعوبات عديدة بعضها تشكّل تاريخيًا والبعض الآخر نتج عن طبيعة ظروف التطور العالمي الراهن. وتقتضي الرغبة الصادقة في إنجاح هذا الحوار والمواقف المسؤولة تجاه هذه المهة الكبرى الإشارة إلى هذه الصعوبات وتشخيصها بهدف مواجهتها والتغلبِ عليها، وتهيئة المناخ المناسب لحوار فعال يحقق النتائج المرجوة، لا بهدف تحديد المسؤوليات أو إدانة هذا الطرف أو ذاك، لكي لا نقع جميعًا (عربًا وأوروبيين) في خطأ البناء على أساس هش وعلى ممارسة المجاملات ونحن نبني بناء هامًا وضروريًا وضخمًا وملحًا ومفيدًا لنا جميعًا، وكلما أشرنا إلى الصعوبات وحددناها كلما اقتربنا أكثر من إنجاح الحوار وتحقيق التفاهم وبناء علاقات متينة وثابتة ودائمة، ولعل من **أهم هذه الصعوبات ما يلي** :

لقد تأثرت ثقافة الشعوب العربية والأوروبية خلال التاريخ بعضها بالبعض الآخر في مختلف المجالات سلبًا أو إيجابيًا، قبولاً أو رفضًا، لذلك نجد في الحالات كلها في كل ثقافة شيئًا من الثقافة الأخرى، وهذا يؤكد إمكانية وضرورة عقد حوار واسع بين هذه الثقافات من شأنه إزالة المواقف السلبية المتراكمة ودفع الثقافات نحو التفاعل والتعاون. ولاشك أن الحوار الجاد والموضوعي والمسؤول كفيل بإزالة الحذر والمواقف السلبية المسبقة وفتح آفاق التعاون والتفاهم.

لقد تشكلت صورة نمطية لدى الشعوب العربية والأوروبية بعضها تجاه البعض الآخر، ترسخت عبر عملية تراكمية معقدة بدأت في مراحل مبكرة من التاريخ واستمرت حتى الآن، ونتجت (هذه الصورة النمطية) عن عوامل متعددة معقدة ومتناقضة، واقعية أحيانًا وغير واقعية أحيانًا أخرى، عقلانية وغير عقلانية، مشخصة مرة ومجردة مرات، ذات دوافع حسنة النية أو سيئتها، تميل غالبًا للتجريد والتعميم والتبسيط والمبالغة، ولم تكن بالإجمال متوازنة لا لدى الشعوب العربية ولا لدى الشعوب الأوروبية، وتقف الآن كواحد من العقبات الرئيسية أمام التعاون والتعايش وتقع على وسائل الإعلام والثقافة بذل جهود مضنية لتغييرها بما يخدم التعاون والشراكة.

فمن جانب الشعوب الأوروبية كادت صورة العرب والمسلمين أن تصبح لدى الكتلة الكبرى من الرأي العام صورة ثابتة غير قابلة للتطور، فحواها الإيمان بالتفوق الأوروبي لأن العرب متخلفون وكسالى وجبناء متعصبون ومهووسون جنسيًا، وأن الدين الإسلامي دين متخلف يعيق الإبداع ويكرس الجمود والكسل، واستبدادي غير قابل للتعايش مع الآخرين. وبعد الحادي عشر من أيلول (سبتمبر) أضيفت صفة الإرهاب وألصقت بالعرب والمسلمين مما رسخ هذه الصورة النمطية الخاطئة والظالمة.

من طرف آخر تكرست صورة نمطية أخرى لدى العرب عن الشعوب الأوروبية (بدرجات متفاوتة حسب نوع الاستعمار ومدته

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

وتعامله مع كل بلد عربي) خلاصتها أن الشعوب الأروبية هي شعوب استعمارية معادية لاستقلال العرب وتحررهم، وأن أوروبا هي سبب التخلف والمصائب العربية، لأن الأوروبيين هم الذين زرعوا إسرائيل على الأرض العربية بنيّة مسبقة وخطة استعمارية وسلحّوها ودعموها ومازالوا يدعمونها، وأنهم أعداء تاريخيون للعرب والمسلمين يستحيل أن يتخلوا عن عدائهم.

وفي الخلاصة ساد جانبًا من جوانب الثقافة الشعبية الأوروبية موقف عن الدين الإسلامي والثقافة العربية وسلّم القيم والتقاليد العربية والإسلامية، ولم تتم التربية والتثقيف والإعلام عن هذه الجوانب في إطارها التاريخي وشرطها الموضوعي حتى الآن بجدية مما أدى لتكريس حذر الشعوب الأوروبية من العرب أو على الأقل إغلاق الأبواب أمام احتمالات فهم ثقافتهم وتقاليدهم.

لقد افترضت الشعوب العربية أن الاستعمار الأوروبي ممثل حقيقي للشعوب الأوروبية بمجملها وليس لفئة استعمارية منها أو شريحة من شرائحها، وبالتالي فقد ألقيت الأعباء على الشعوب نفسها، ولم تنفع أطروحات النهضويين والعقلانيين العرب في إقناع شعوبهم بالتفريق بين أوروبا الاستعمارية وبين قيم شعوب أوروبا وخاصة في مجالات العلم والحضارة والثقافة والحرية والعدالة والمساواة، وفي الخلاصة انتفت في أعماق ثقافة الشعوب العربية إمكانية وجدّية وشفافية وصدق إقامة أي حوار أو تعاون في سبيل انفتاح جدي يتجاوز الحذر المتراكم.

إن مواجهة هذه الصعوبات تقتضي جهودًا كبيرة وشعورًا عاليًا بالمسؤولية، تستند **على المنطلقات والأسس التالية :**

1. إن الحوار ليس ضروريًا فقط بل ممكن وقابل للتحقيق.
2. إن كلاً من الشعوب العربية والأوروبية بحاجة ماسة بعضها للبعض الآخر، وعقد التعاون معها في مختلف المجالات لأن مصالح الجميع (متعددة الجوانب) تقتضي مثل هذا التعاون.
3. إن علاقات التاريخ والجغرافيا والخبرات المتراكمة في التواصل بين هذه الشعوب والصراع الثقافي والتبادل الاقتصادي وغيرها التي تمت في مراحل تاريخية سابقة أسست لمثل هذا التعاون منها ذات النتائج والمنعكسات الإيجابية أم السلبية.
4. إن التطورات العالمية في العقدين الأخيرين تقتضي تعزيز التعاون الإقليمي لا لمعاداة التكتلات الأخرى وإنما لتحقيق مصالح المتعاونين ورفع مستوى حياة الشعوب وتعزيز التعايش والسلم العالمي.
5. لابد من البحث عن أرضية مشتركة وآليات حوار وتفاهم بين الشعوب العربية والأوروبية وطرق اتصال وتواصل عديدة وواسعة.

في ضوء هذا الإطار يمكن تصور معطيات الحوار وأسسه في مجالات الإعلام والثقافة **من خلال المقترحات التالية :**

1. إن الحوار والاحترام المتبادل بين ثقافات الشعوب العربية والأوروبية وأديانها هي من الشروط الضرورية لتقارب الشعوب.
2. ضرورة المعالجة الجادة من قبل وسائل الإعلام والثقافة العربية والأوروبية لمواجهة الصورة النمطية التي تشكلت مسبقًا مواجهة مسؤولة وعدم اعتبار الماضي سوء تفاهم فقط وإنما أيضًا حصيلة مواقف تشكلت تاريخيًا وتجذرت لدى كل منها، وليس المهم الآن تحديد المسؤولية بل البحث عن تغيير هذه الصورة وإزالتها، وإيجاد أرض مشتركة وآليات تفاهم جديدة ومناخ وتربية ثقافية أكثر جدوى مما هي عليه الحال الآن.
3. ينبغي أن تنطلق وسائل الإعلام والثقافة لدى الشعوب الأوروبية من رفض مفهوم عدم التكافؤ بين الطرفين الذي تكرس تاريخيًا واستطرادًا رفض فكرة التبعية والهيمنة والعمل الدؤوب لإحلال القناعة لدى الرأي العام بالندية والتكافؤ واحترام الآخر والقبول بثقافته وتقاليده، فمن الصعب إيجاد حوار بين طرفين لايقتنع أحدهما بتكافؤ الآخر معه.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

4. العمل الدؤوب من قبل وسائل الإعلام والثقافة لدى الطرفين لنزع الصورة المشوهة الموجودة الآن عن الآخر في الكتب المدرسية لدى كل منهما وفي الفكر والفن والأدب الشعبي وفي وسائل الإعلام والثقافة نفسها.

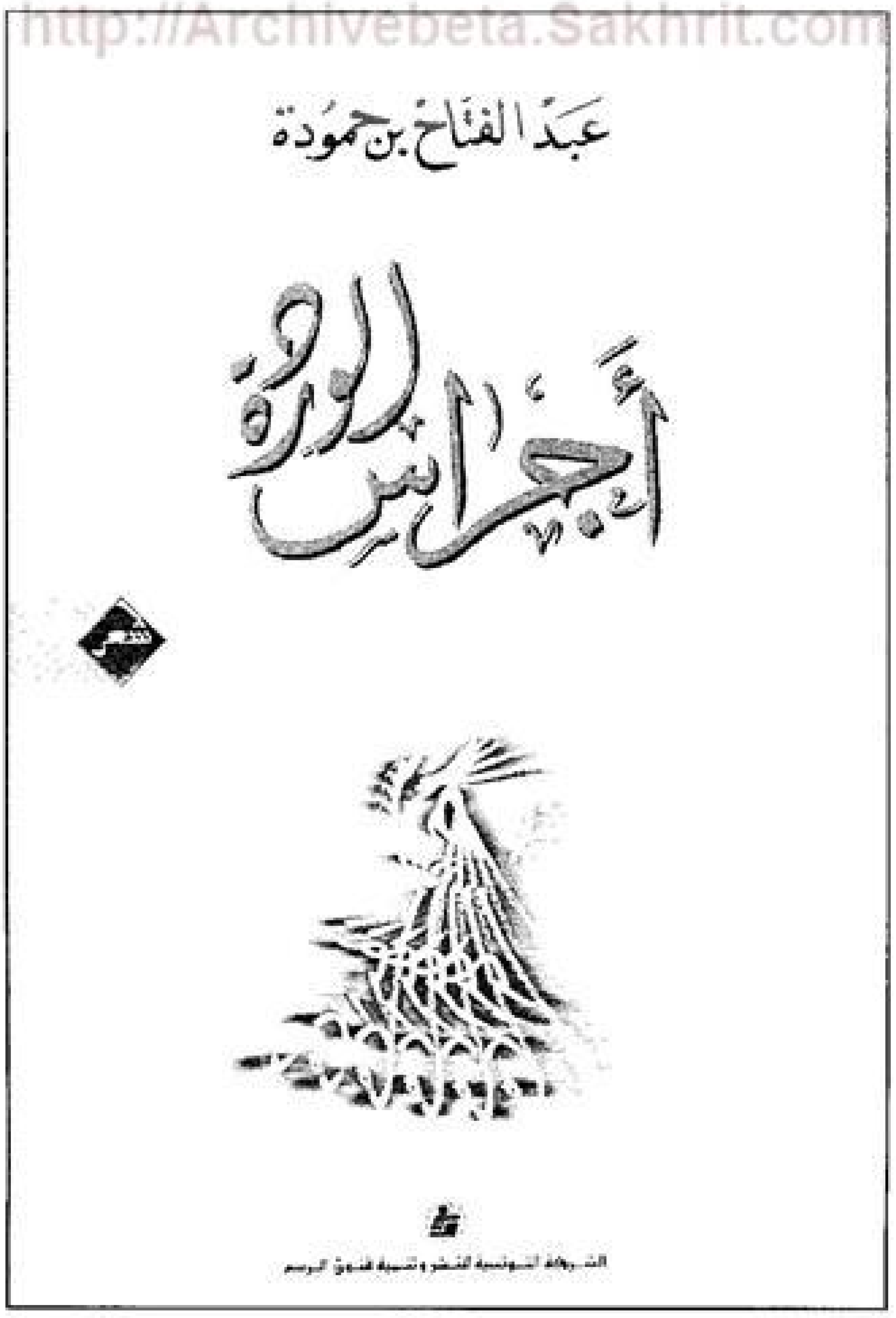
5. أن تعمل وسائل الإعلام والثقافة العربية على نزع الصورة لدى شعوبها التي تخلط بين التاريخ الاستعماري الأوروبي وبين قيم الشعوب الأوروبية، وبين هذا التاريخ والواقع الحالي، وأن تهتم لدى استعادة التاريخ بأخذ العبر منه بتصفية الحساب مع الاخرين، وأن تواجه الملتقى العربي بالتخلص من أثقال الماضي وتأثيره على صورة الشعوب الأوروبية والبحث عن النقاط المضيئة والإيجابية والتأكيد على أننا جميعًا أمام مرحلة جديدة تقتضي التعاون وتقع في إطار المصير المشترك.

6. أن تعزف وسائل الإعلام والثقافة العربية عن مطالبة مثيلاتها الأوروبية بالتبنّي المطلق للقضايا العربية الإسلامية، وأن يكون طموحها أن تتبنى تلك الوسائل مواقف موضوعية وتغطية ملتزمة بالمنهجية العلمية والتقاليد الإعلامية والثقافية.

7. من المهم أن توضح الدول الأوروبية استراتيجياتها وسياساتها تجاه العرب والمسلمين، وأن تتخذ موقفا جديدًا من الفكر الاستشراقي، وتطور موقفها من القضية الفلسطينية وتبعاتها، وتترجم هذه الاستراتيجيات إلى برامج مما يحرّض وسائل الإعلام والثقافة لانطلاقة جديدة ويشكل قطيعة تاريخية مع الموقف المسبق السابق، ويعطي مفهومًا جديدًا للخطاب الإعلامي والثقافي.

8. تشجيع التبادل الثقافي والإعلامي بين الشعوب العربية الأوروبية والمساهمة في التعريف باللغات ومعرفتها واحترام الهوية الثقافية والعمل على التطوير المستديم للبرامج التربوية في هذا الإطار، وتسهيل اللقاءات الإنسانية، وتحقيق التفاعل بين وسائل الإعلام والثقافة والقائمين عليها.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com



التربية على معرفة الآخر والاعتراف به

هشام نشّابة(*)

«يا أيها الذين آمنوا إنْ جاءكم فاسقٌ بنبأ فتبيّنُوا أنْ تُصيبوا قوْما بجَهَالة فتُصبحوا على ما فعلْتُم نادِمِين».

«يا أيها الذين آمنوا لا يسخر قوم من قوم عسى أن يكونوا خيرا منهم ولا نساء من نساء عسى أن يكن خيرا منهن ولا تلمزوا أنفسكم ولا تنابزوا بالألقاب، بئس الاسم الفسوق بعد الإيمان، ومن لم يتب فأولئك هم الظالمون ».

«يا أيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن إثم، ولا تجسسوا ولا يغتب بعضكم بعضا أيحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتا فكرهتموه، واتقوا الله إن الله تواب رحيم » [الحجرات،الآية 12].

«يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمَكم عند الله أتقاكم، إن الله عليم خبير» صدق الله العظيم [الحجرات، الآية 13].

يطيب لي أن استشهد بهذه الآيات الكريمة من القران الكريم في مطلع هذا الحديث، وذلك لسببين : الأول، لارتباط هذه الآيات بالموضوع الذي نحن بصدده حتى لتكاد تكون دستورا للتعامل مع الآخر، وثانيا، للتعريف بالإسلام مرشدا بين أهله وبين الناس كافة، ولنفي ما يلصق به من تهم من جهة، وما تتعرض له مبادئه من تفسيرات تجعله بعيدا عن أهله وعن عصره.

فلماذا التعارف والتفاهم والاعتراف بالآخر ؟ ولماذا الإلحاح اليوم على هذه الأمور ؟

لا شك أن القرن العشرين الذي بدأ بعولمة الحروب وانتهى بعولمة الحضارة والتجارة، دفع الإنسان المعاصر إلى البحث بسرعة عن الأسباب التي تحول دون الصراعات الدولية. فالدمار الذي تجره بات يشمل الغالب والمغلوب على حد سواء. وادرك حكماء العالم ان على الإنسان ان يتعلم كيف يعيش مع أخيه الإنسان معترفا له بحقه بالمساواة وبالحرية وبان يكون في الوقت نفسه، مختلفا عنه في الثقافة والتفكير ومعايير التقدم والحضارة.

بل ان الإنسان المعاصر بات مدعوا، في سعيه نحو السلام والاستقرار، إلى التساؤل عما إذا كان الصراع ضروريا للتقدم، وفيما اذا كانت الديالكتيكية بوجه عام والديالكتيكية المادية بخاصة هي أساس صحيح لتفسير حركة التاريخ. وبالتالي من حقنا ان نطرح السؤال اليوم هل الاختلاف يستتبع الصراع بالضرورة، ام ان الأصح اعتبار الاختلاف مدعاة للإغناء المتبادل واستثارة الفضول للتعارف والاعتراف ؟

فنحن اليوم، في عصر انتقالي بين مرحلتين تاريخيتين، مرحلة انتهاء العصر الذي كان الإنسان يرى فيه ان تحقيق ذاته وتحقيق طموحاته يتمان من خلال انتمائه القومي أو العرقي أو الطبقي أو الديني أو الإقليمي، وبين مرحلة يرى فيها الإنسان ان تحقيق ذاته وتحقيق طموحاته لا يتمان الا من خلال الاعتراف بالآخر وبحقه بالاختلاف، وضرورة التعاون والتفاهم مع الآخر قوميا وعرقيا وطبقيا ودينيا، لا من اجل تفادي الصراع والاقتتال والحروب وحسب ، بل من أجل إقامة دولة العدل والاستقرار والسلام أيضا. لقد جربت الإنسانية جميع أشكال الصراع واعتبرته

(*) رئيس مجلس إدارة المعاهد العليا في جمعية المقاصد الخيرية الإسلامية ببيروت ـ لبنان.

شرطا من شروط التقدم والارتقاء، واحسب الان انها تعيد النظر في كل هذا في ضوء التجارب المريرة التي مرت بها نتيجة ذلك.

ولأننا في مرحلة انتقالية، يكثر الحديث في الأدبيات المعاصرة عن «نهاية التاريخ»، والمقصود في الحقيقة نهاية مرحلة من مراحل التاريخ. وهذا يستتبع بالضرورة بداية لتاريخ جديد، أي لمرحلة جديدة منه، لان التاريخ، كالزمن، ليس شيئا نستطيع التحكم به فنحركه متى نشاء أو نوقفه متى نشاء.

ولكي تؤسس الإنسانية للمرحلة الجديدة من التاريخ، كانت الدعوة لمعرفة الآخر والاعتراف به، أي احترام اختلافه، شرطا لازما لبناء هذه المرحلة التاريخية الإنسانية الجديدة لتقدم الإنسانية وارتقائها المادي فضلا عن الحضاري والثقافي.

غير أن معرفة الآخر ليست توجها جديدا، بل انه توجه معروف منذ فجر التاريخ. فقد تتطلب معرفة الآخر لدرء خطره أو لتحقيق الغلبة والسيطرة عليه. بل قد تطلب المعرفة بالآخر لترويج صورة مشوهة عنه وابراز عيوبه وبيان امتياز غيره عليه، وتبرير الاعتداء أو حتى القضاء عليه. ولنا على ذلك شواهد عديدة ومعروفة في القديم والحديث، لا نحتاج إلى التذكير بها في هذا المقام.

ان «اعرف عدوك» مبدأ معروف وضروري في أي حرب. وشرط أساسي من شروط كسبها. فالمعرفة قوة، وبقدر ما تكون هذه المعرفة دقيقة وموضوعية، تكون سلاحا مفيدا في تحقيق النصر.

ترى الهذا ما تزال تطلب المعرفة بالآخر في يومنا هذا؟ أم ان الإنسانية وصلت إلى درجة من النضج بحيث أصبحت معرفة الآخر هي للاعتراف به والتعاون معه وتبادل الخبرات؟. أم اننا وصلنا، أو كدنا نصل، إلى درجة أبعد وارقى تجعل من معرفة الآخر شرطا لمعرفة الذات وتقويمها ماضيا وحاضرا ومستقبلا؟.

احسب ان بداية مرحلة جديدة للتاريخ تكون متقدمة على سابقتها، لا يمكن ان تبنى على معرفة الآخر من اجل قهره، وانما هي للاعتراف به ومعرفة الذات أيضا. كلنا يعلم ان عديدين هم الذين يقولون، ولهم على ما يقولون اكثر من تدليل، بان معرفة الآخر ما تزال تنطلق من مبدأ اعرف عدوك. وطالما ان حب الغلبة والسيطرة وحرص الأقوى على فرض ثقافته وحضارته على الآخر هو مطلب قومي أو ديني أو إقليمي، تبقى المعرفة بالآخر مطلوبة لهذه الغاية بالدرجة الأولى. وطالما ان هناك ظلما فاحشا وعدوانا مستمرا على حقوق الأفراد والشعوب واستغلال القوي للضعيف وتسخير الأخير لمصالح الأول، فان مبدأ " اعرف عدوك" سيبقى المبدأ السائد والموجه للمعرفة بالآخر.

ولكن من حقنا ان نطمح بان تكون المرحلة الجديدة للتاريخ الإنساني مرتكزة على أساس الدعوة لمعرفة الآخر للاعتراف به وإتاحة الفرصة له بان ينمو ويتطور كما يريد هو، وان لا يكون هناك قهر وفرض واستعلاء لحضارة على حضارة أخرى، أو لثقافة على ثقافة أخرى.

ان هذه النظرة الجديدة للعلاقة بين الحضارات والثقافات هي نظرة مثالية بالضرورة لان التأسيس لمرحلة تاريخية جديدة لا بد ان تكون كذلك لكي يكون لها أمل في الحياة. فالمثل العليا والطموحات الكبرى هي وحدها التي تحفز الأمم على التقدم والارتقاء. وحركة التاريخ هي الاستجابة العملية للمثل العليا التي وضعتها الأمم لنفسها وللمعايير التي اعتمدتها للتقدم والارتقاء.

هنا يبرز دور التربية باعتبارها إحدى الوسائل الأساسية، ان لم تكن الوسيلة الأهم لبناء الإنسان. فما السياسة وما الاقتصاد والعلاقات الإنسانية الا العوامل الرديفة المؤثرة في بناء الإنسان وتحديد موقفه من محيطه الاجتماعي والحيوي. الفطرة وحدها هي التي تضاهي التربية في بناء الإنسان وبلورة مواقفه والفطرة تتأثر بالتربية وتؤثر فيها. ولذلك لا بد للتربية من ان تأخذ الفطرة في الاعتبار عند تحديد غاياتها وأهدافها.

وفي الحديث عن التربية ، ليس المقصود المدرسة أو الجامعة وعناصرهما الفاعلة، وهي طالب العلم والمعلم والمناهج والكتب وسائر الوسائل التربوية، وانما المقصود بالتربية أيضا العائلة والمحيط الاجتماعي والمؤثرات في بناء الشخصية والذوق. وأهم

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

هذه المؤثرات في بناء الشخصية في ايامنا هذه هي ، دون منازع وسائل الاعلام المقروءة والمسموعة والمرئية. هذه العناصر كلها يجب ان تتضافر لبناء الإنسان السوي الذي يعرف ذاته. ويعرف الآخر، ويعرف المحيط ليعيش مع ذاته، ومع الآخر، ومع محيطه ، على أساس الاحترام المتبادل والاعتراف بالحقوق وصون كرامة الناس وسائر المخلوقات.

ان اعداد معلم الغد وطالب الغد والمناهج والبرامج التربوية كلها تحتاج إلى إعادة نظر في ضوء معطيات الواقع التربوي الثوري الذي تعيشه الإنسانية اليوم. ويجب الاعتراف بان التربية في جميع بلدان العالم تلهث، وان بدرجات متفاوتة، وراء ثورة المفاهيم والمعايير التي يعيشها العالم. والتربية من حيث نظمها ومناهجها وبرامجها وأساليبها لم تستطع بعد ان تستوعب ثورة المعلومات والتكنولوجيا العلمية حتى في اكثر دول العالم تقدما، فكيف في تلك التي هي اقل تقدما ؟ وما نزال حيارى في اختيار المواقف الأخلاقية إزاء القضايا التي تطرحها ثورة المعلومات الجينية وثورة المعلومات عن الفضاء الخارجي. فهذه ثورات علمية معرفية غير مسبوقة في تاريخ العالم، تحدث صدمة ثقافية نحن ما نزال تحت تأثيرها المشل للتفكير أحيانا، والمعطل والسليم أحيانا، والدافع إلى التعصب والانغلاق أحيانا أخرى... كل ذلك بسبب عدم القدرة على استيعاب هذه الثورات العلمية والتكنولوجية وادراك أبعادها.

في مثل هذه الحال، يلجأ المربي اما إلى التقوقع متمسكا بالتربية التقليدية، مدافعا عنها وممجدا لها، وهو موقف يؤدي إلى شبه شلل معرفي وشعور بالخروج من التاريخ، ولكنه يؤدي أيضا إلى اطمئنان مؤقت، أو إلى تمزق بين نوازع التقليد ونوازع الاقتحام لمواجهة المتغيرات. وهذا الموقف الأخير هو الموقف الوحيد المفتوح أمام الإنسان المعاصر وهو الذي يحتم التعاون والتفاهم مع الآخر لان الثورة المعرفية تجابهنا جميعا، وتتطلب من جميع الشعوب والحضارات تقديم خلاصة خبرتها لبلورة مسار إنساني تتحقق فيه قيم العدل والحرية والكرامة والسلام، وهي قيم أزلية ومعايير ثابتة للتقدم والارتقاء.

ان مثل هذا الوعي، إذا تحقق، هو من إيجابيات العولمة لا من سلبياتها. فالعولمة في انعكاساتها التربوية تجعل معرفة الآخر شرطا لا بد منه للتعاون معه لمواجهة ثورة المفاهيم والمعايير وثورة العلوم والتكنولوجيا.

غير ان معرفة الآخر في مرحلة التمزق الحضاري، ستستغل للسيطرة عليه لقهره ومحاولة الاقوى فرض حضارته على الأضعف. وهي، وان كانت محاولة فاشلة في آخر المطاف، لانها ضد منطق التاريخ، فانها تطيل فترة العذاب الذي تعاني منه الشعوب والأمم. وهذا ما نشهده اليوم. فالأقوى خائف على نفسه، وعلى ما ينعم به من رخاء، وخائف على مصالحه، يعاني من نرجسية وتمجيد للذات، واعتزاز بواقعه لا تقل خطورة عليه وعلى الإنسانية من نرجسية التقليدي المتقوقع في الماضي.

ولعل من ابرز القضايا التربوية في هذا السياق قضية تدريس مادة التاريخ. وسنحاول فيما يلي تسليط الضوء على هذه القضية.

معلوم ان معرفة الذات يجب ان تسبق معرفة الآخر. والتاريخ بمفهومه الواسع هو اقرب العلوم التي تعرف الشعوب بذواتها. حتى ليكاد يقول المرء ان من لا يعرف تاريخه لا يعرف ذاته. وكذلك فان معرفة الآخر لا بد ان تشمل معرفة تاريخه، بل لعلها تبدأ بمعرفة تاريخه.

ولكن أي تاريخ يجب التعرف اليه؟ والتاريخ، كما نعلم، سجل الحياة بمختلف جوانبها ؟ ولو استعرضنا تدريس التاريخ في المدارس لوجدنا انه بقي حتى الربع الأخير من القرن العشرين مقتصرا على تاريخ الحروب والمعارك، والتاريخ السياسي عموما. والبطولات التي تعتز بها الأجيال في القرون الحديثة، ما تزال، هي بطولات عسكرية في اغلبها. ويكفي ان يتجول أحدنا في العواصم الكبرى ليرى كيف يطغى عليها تمجيد القوة العسكرية حتى ليكاد يعتقد المرء ان المجد والشرف والعزة لا تنال الا عن طريق الانتصارات العسكرية، أي عن طريق قهر الآخر، لانه العدو، وان السيطرة عليه، بل واستعباده أو استعماره أو استغلال موارده هو غاية المجد. فكيف تنشا الأجيال على حب السلام

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

واحترام الآخر والإيمان بحقوق الإنسان وتقديس الحرية والديمقراطية ونحن ننظر إلى الحروب كما لو انها مصدر البطولات ، بل وشرط التقدم والازدهار ؟

ما من شك ان الحروب العسكرية ومنطق القوة قد ساد التاريخ ردحا طويلا من الزمن، وان المؤرخين منذ بداية ظهور علم التاريخ قد شغلتهم الحروب والصدمات العسكرية وتتبع قيام الدول وسقوطها، عن تتبع تاريخ البطولات العلمية والفنية والأدبية، بل ان تسمية الفتوحات في هذه الميادين لم تسم يوما بطولات أصلا.

ولم يبدأ علم التاريخ يتجه نحو تتبع الحركات والتحولات الاجتماعية الا مع ظهور ابن خلدون في القرن الرابع عشر الميلادي، ثم السخاوي من بعده ولكن هذا التوجه لا يكاد يلحظ تأثيره على تدريس مادة التاريخ أو على اهتمامات المؤرخين في العصر الحديث. وان فلاسفة التاريخ في القرن العشرين مثل توينبي وهنتنجتون ما زالوا يؤمنون بالصراع والصدام، لا بالتفاهم والاعتراف بالآخر، أساسا لحركة التاريخ وتقدمه. ولكنهم أعطوا للصراع والصدام مفاهيم حضارية اكثر منها عسكرية، فكان موقفهم هذا، خطوة إلى الأمام للابتعاد عن فكرة الصراع العسكري والاقتراب بخطى خجولة نحو فكرة نبذ العنف والدعوة إلى التفاهم والتعايش واحترام الآخر.

وما يزال المفكرون الاجتماعيون والمؤرخون حتى اليوم يتساءلون ان كان بالإمكان نبذ العنف ممكنا أو مرغوبا فيه لحل الخلافات، وان كان العيش المشترك في ظل نظام يؤمن بالعدل والمساواة ممكنا (انظر : Alain Tourraine, *Pouvons - nous vivre ensemble égaux et différents?* Paris, Fayard, 1997) وان كان التقدم ممكنا أصلا دون صراع وصدام. ام ان اللجوء إلى القوة المسلحة لحل المشكلات ما يزال الأسلوب الأنجع لحل المشكلات المستعصية. ونحن نشهد حتى اليوم كيف تتباهى دول عظمى بانتصاراتها العسكرية وتدعو المجتمع الدولي لتأييدها والإعجاب بها، تماما كما كانت الحال في الماضي القريب والبعيد. كل ذلك، رغم ما عرفته الإنسانية في القرن العشرين من تاريخ دموي لا مثيل له في الأزمنة الغابرة.

لهذه الأسباب ورغبة في ان لا يكون تدريس التاريخ متمحورا حول الحروب والصراعات، أصدرت اليونسكو كتابا بعنوان : Désarmons l'Histoire واذكر ردة فعل أحد زملائي في المجلس التنفيذي لليونسكو لدى صدور هذا الكتاب ، إذ قال : إذا نزعنا الحروب من التاريخ ماذا يبقى منه ؟ وقال آخر، إذا نزعنا رموز الحرب من باريس فان كثيرا من معالمها الجميلة سيزول.

ولكن تبقى الدعوة إلى السلام قائمة، مع ذلك، ويبقى القول بان " السلام يبنى أولا في عقول البشر" صحيحا، وتبقى معرفتي بالآخر والاعتراف به شرطا للسلام، وجهل الآخر أو تجاهله، وعدم الاعتراف به قضية تربوية من الدرجة الأولى، وهي قضية مرتبطة إلى حد بعيد بتدريس التاريخ، تدريس كل دولة لتاريخها، ولتاريخ العالم، وفهمها لهذا التاريخ وتقويمها له.

غير ان من المعروف ان المربين والمعلمين هم من اكثر فئات المجتمع محافظة وتمسكا بالقديم. وقد أكون مخطئا في هذا القول، ولكن هذا ما عرفته من خلال ممارستي للتعليم سحابة نصف قرن. ولذلك فان من الواجب فضلا عن إعادة تأهيل المعلمين في العلوم الاجتماعية ومعلمي التاريخ منهم بخاصة. ولا بد من الاستعانة بوسائل الاعلام لتغيير النظرة إلى التاريخ. فوسائل الاعلام هي اكثر الوسائل التربوية أثرا في تكوين الأجيال المعاصرة. وكل الدلائل تشير إلى ان اثر وسائل الاعلام سيبقى في ازدياد سريع في المستقبل المنظور.

الاعلام، هذا المارد الجبار، المتحكم بالأذواق والإفهام والعقول. هذا المسيطر على كل التصرفات، والذي يفرض المفاهيم التي يريد في كل الحقول والميادين، وفي الحياة الخاصة والعامة. فإذا لم يصبح الاعلام داعيا مخلصا لمعرفة الآخر والاعتراف به، فعبثا نحاول ان نعمم هذه الفكرة وما تتضمنه من مفاهيم وقيم إلى أذهان الناس لتنعكس بعد ذلك على تصرفاتهم.

ان محطة فضائية ذكية تستطيع ان تؤثر في عقول الناس وتوجهاتهم اكثر من جميع المدارس والجامعات ضمن فترة زمنية محددة. فان قيل بان هذا التأثير مؤقت وان الحقيقة أقوى من

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com

الإعلام، وان الحق يعلو ولا يعلى عليه، وأن الخير هو المنتصر في النهاية، فهذه اقوال مردودة على مستوى الواقع المعاش، وهي إلى حد بعيد مثبطة للعزائم ومدعاة للاتكالية.

إن ما قلناه فيما تقدم بشان تدريس التاريخ ينطبق بدرجات متفاوتة على سائر المناهج والبرامج التربوية، وما هو مطلوب من معلم التاريخ من إعادة تدريب وتأهيل مطلوب أيضا من سائر أفراد الهيئة التعليمية. ولئن استأثرت المواد الاجتماعية- التاريخ والجغرافيا والتربية المدنية والدين- بالدور الأهم في اعداد الناشئة على معرفة الآخر والاعتراف به، فان **المناخ العام** في المدرسة والجامعة لا يقل أثرا عن المواد التعليمية في هذا المجال. فالعملية التربوية تتكامل، سواء قامت في الصف أو في الملعب أو في المختبر. فلا يجب ان نتوقع الحصول على النتائج الإيجابية المتوخاة ان نحن علمنا معرفة الآخر والاعتراف به في الصف ثم حرضناه في الملعب مثلا، على اعتبار الفريق المنافس عدوا، متغاضين عما يجب ان يتمتع به الرياضي مما يسمى بالروح الرياضية.

أخيرا تجدر الإشارة إلى ان من حق كل شعب ان يعتبر حضارته أو ثقافته القومية هي الأفضل والارقى، غير ان علينا ان نربي المجتمع على ان هذا الاعتبار لا يعني امتيازا مطلقا ولا استعلاء، بل يجب ان يصبح احترام الاختلاف جزءا اصيلا من كل حضارة أو ثقافة. وانطلاقا من هذا المبدأ أقر الإعلان الدولي للتعددية الثقافية في نوفمبر / تشرين الثاني 2001 في المؤتمر العام لليونسكو.

على ان احترام التعددية الثقافية واحترام الثقافات بعضها لبعض، لا يجب ان يتخذ ذريعة لتشجيع الاختلاف وإثارة النعرات الاثنية والتحريض على تفكيك التجمعات الثقافية الموحدة. والا أدى احترام الاختلاف إلى عكس ما يتوخاه من إشاعة لروح الوفاق والتعاون بين الناس.

وبعد، فيطيب لي ان استلهم إحدى قصائد محمود درويش الذي قال ما معناه: كلما أمعنت النظر في الآخر رأيت نفسي، وكلما أمعنت النظر في نفسي وجدت الآخر.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

مشهد من الجلسة الافتتاحية للمؤتمر . جلوسا من اليمين : غانم الرميحي، المنجي بوسنينة وفيليب سوغان

الأنا والآخر، ومشكلة الحوار

المهدي مبريش (*)

إنّ الشيء المهم في نظري، والذي يعدّ أساساً لحدوث عملية الفهم وهي الخطوة الأولى للتفاهم الذي هو الفهم المشترك، أن يتمّ تحديد دلالات الألفاظ المستخدمة في لغة الخطاب، ومن السائد، فإنّ الكثير من المشكلات قد تنشأ نتاجاً لعدم التحديد، هذا الأمر الذي حدا بالمفكرين والفلاسفة منذ بدايات التفكير المنظم للبحث عن بدائل ورموز تحلّ محلّ الحروف التي تتكون منها اللغة، علاوة على أنّ مقولة سقراط القديمة «تكلمّ كي أراك»، ومحاولة أرسطو في الأراغون من خلال منطقه الصوري، إلى جهود العلماء والباحثين في وضع القواميس والمعاجم، وصولاً إلى ديكارت في منطقه الرياضي، وحتى حلقة فينا وصولا إلى الوضعية المنطقية، وإلى الآن تأتي كلها شاهداً على جدية هذه المشكلة وأهميتها.

ولأنّ هذه الورقة تقع في إطار الحديث حول موضوع (الأنا والآخر مشكلة الحوار)، فإنها ستتصدى لمحاولة علاج مباحث ثلاثة : **الأول** : مفهوم الأنا والآخر، والفرق بين هذا المفهوم ومفهوم تتصدى لمحاولة علاج مباحث الذات والموضوع.

أما المبحث الثاني : دلالة (الديالوج)، وارتباطه بما يجري الآن في العالم منذ ما سمّي بالحرب الباردة وحتى ما يدعى (بالعولمة).

أولا ـ البحث الأول : الأنا والآخر : يبدو الخلط واضحاً بين مفهوم الأنا والآخر، ومفهوم الذات وعلاقتها بذات أخرى تكونان معا موضوعاً. إنّ الأنا تعبر عن الحال الأولى، أو البدائي من الوعي، أي وعي صاحب هذه الأنا بأنّه مفارق لما حوله، الذي يمكن أن نطلق عليه الآخر، سواء أكانوا أفراداً إنسانيين، أو مخلوقات أدنى بما في ذلك الكون المحيط. إنّ هذا الوعي، يكون كما أشرت في بداياته، كما يكون محكوماً بقوانين الغريزة التي تدور حول البقاء، واستمرار النوع، والذي هو بقاء من نوع آخر، فالغرائز في هذه الحال تقوم بدورها بشكل يؤدي الوظيفة (البيولوجية) المشار إليها، وفي هذه الحال تختفي القصدية من وراء الجهد المبذول من أجل البقاء واستمرار النوع، وهذه المرحلة تنطبق عن الحال التي ذهب إليها الفيلسوف الالماني (شوبنهاور) بإرادة الحياة، وإن كان هناك من سخر من اعتبار هذا إرادة أصلاً، فالنباتات والحشرات والحيوانات والطيور تدفع إلى هذا غريزياً. ربما في الحال الانسانية والحيوانية قد تقدّم مكافآت عاجلة لهذه الأفعال غير الإرادية، كالإحساس بالشبع والراحة، أو اللذة والألم، هذه المكافآت هي التي تدفع الانسان والحيوان إلى البحث عن المزيد من الإشباع، بل يمكن القول إن الحال الانسانية أكثر إلحاحاً، بل أكثر تجاوزا من الحيوانات والطيور، فالأخيرة في غالبها لا تعرف الاحتكار والتخزين ذلك أنّ الاحساس بالزمن يكاد يكون معدوما عندها، بخلاف الإنسان، بل ان ذكور الحيوانات عادة لا تنزو على إناثها إذا كانت في حال الحمل، فالغرض الغريزي قد تحقق، وذلك بخلاف الإنسان ومن الاحتكار والتخزين يبدأ صراع الإنسان مع غيره، وتبدأ الأنا في التضخم، الذي نستخدمه تعبيرا أكثر قربا إلى مفهوم (العدوان والتجاوز) أي تجاوز حدود الأنا بالعدوان على حدود الآخر، والذي لا يتم إلا بنفي هذا الآخر. من هنا يمكن القول إن علاقة الأنا بالآخر تقوم على الإلغاء والنفي، الذي يضيف إلى رصيد الأنا ما ليس من حقها على حساب هذا الآخر الذي يكون، والحال كذلك، غريبا، والذي يشكل وجوده إعاقة طريق

(*) امين اللجنة الشعبية العامة للتعليم سابقا ـ الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى.

اتساع مجال الأنا، كما تتوهم بسبب أنانيتها وانغلاقها وجهلها حتى بواقعها.

من هنا، فإنّ العلاقة بين الأنا والآخر ستكون علاقة صراع من أجل النفي والالغاء أو الازاحة، وهذه الحال نراها في حياة القطعان، فالقطيع على الرغم من انّ المتحد الواحد (المكان) قد يشكل ظرفاً للالتقاء، كما وانّ الهدف من هذا اللقاء، وإن كان في درجة خارج الوعي هو هدف واحد، وهو الإشباع، إلاّ انّ هذه العلاقة لن ترقى إلى حالة الوعي بأهمية الآخر، فما أن ينضب الماء أو يقلّ العشب، حتى يبدأ الصراع على اليسير المتبقى وربما التقاتل، إضافةً إلى انّ العلاقة بالأرض تقع في إطار الآخر الغريب، فالقطيع لا يملك إلاّ أن يغادر الأرض، إذ انّ ما يحدّد طبيعة هذه العلاقة هو المنفعة التي تقع في هذه الحال في إطار إشباع الغرائز.

إنّ أفراد القطيع بهذا هم أرقام تعامل مع أشياء، فالرقمية والتشيؤ هما سمة جماعة القطيع، ويمكن القول إنّ الجماعات البشرية في مستوى وعيها الأدنى تظلّ محكومة بذات العلاقة، بل يمكن القول إنّ البشرية على الرغم من هذا التطور الهائل في وسائل المواصلات والاتصالات وأشكال التقنية المختلفة إلاّ انّ هذا التطور لم يساهم في تطوير شكل العلاقات، بل ربما جعلها في كثير من الأحيان أكثر شراسة وضراوة، إلى الحد الذي يجعلها، أي البشرية أكثر هبوطا وتدنيا في علاقاتها من علاقات أفراد القطيع، فأفراد القطيع ما أن يشبع أحدهم حتى يكتفي عند حدود الإشباع، أما البشر فهم وحدهم الذين يتجاوزون حدّ الاشباع، إلى أن يصل إلى التدمير والإفناء لكلّ شيء من أجل أن يملك كلّ الشيء، حتى علاقة هؤلاء مع الكون ستكون علاقة عداء، فكم هي شواهد تدمير الكون (الفيزيقا) في تاريخ البشر، ومن ينظر في أرقام وأحجام وسائل الدمار الشامل ومخزون هذا النوع من الوسائل، يدرك إلى أي حدّ وصلت فظاعة البشر إلى مستوى أقل حتى من مستوى جماعات القطيع.

إنّ علاقة الذات هي غير علاقة الأنا بالآخر، فالذات حالة اكتمال في الأنا، وهي درجة وإن كانت لا تلغى الأنا بداهة إلاّ انّ وعي الأنا بحدودها هو الذي يقودها أو يجب أن يقودها ليس إلى إلغاء الآخر، بل إلى الإحساس بالحاجة إليه، من هنا تقبل الأنا بالتنازل لصالح هذه العلاقة، وإن كان هذا التنازل الواعي والإرادي سيكون لصالح الأنا، فهو الذي يحولّها، كما أشرت إلى ذات تتأكد من خلال هذا التنازل، إذن فإنه من مجموع التنازلات تتكوّن الذات، التي تشكّل مع بقية الذوات، الموضوع الاجتماعي. فالموضوع الاجتماعي حال غير الحال الجماعية أو الجمعية،فهو، أي الاجتماعي، حال الوعي المتقدّم أو المتكامل الذي يميّز الانسان عن غيره. فالحيوانات، وكذا الطيور وربما الحشرات قد تكون جماعات إلا أن البشر وحدهم القادرون على بناء مجتمعات. حقيقة أخرى نؤكد عليها وهي أن علاقة الذات بغيرها من الذوات لا تقوم على الرقمية، بل على الاعتبارية، فالآخر قد تحوّل إلى ذات اعتبارية، بل إن العلاقة مع الأشياء ستقع في إطار هذه الاعتبارية. فالعلاقة مع الأرض لن تكون قائمة على المنفعة، بل تتحوّل الأرض إلى مضمون قيمي، هو الوطن، حتى إن كانت هذه الأرض أحجار صلدة، أو رمالاً جافة. ومن هذا المعنى يكون التاريخ، فالتاريخ هو تاريخ الوعي، أي هو الفعل الإرادي الواعي، والذي يؤكد ذات الانسان ومن هذه الذات يكتسب المكان والزمان قيمتيهما، أي يصبح الزمان زماناً إنسانياً، مثل المكان.

إنّ الخطل الذي وقعت فيه الكثير من النظريات المادية، بما في ذلك ما يسمّى بالنظرية (الليبرالية)، القائمة على القانون الفيزوقراطي، اعتقادها أنّ الصراع يقوم على إشباع الحاجات المادية حتى إذا ما توفرت وسائل الإشباع المادي الغريزي انتفى الصراع، لذا اعتمدت ما يسمّى بنظرية الوفرة، على اعتبار أنّ الوفرة سوف تحقق هذا الإشباع، وبذلك ينتهي الصراع، إلاّ انّ هذه الأحلام ما لبثت أن تحطّمت أمام رغبة الأنا في التملّك، ثم في الربح دافع التملّك، ومن هنا يمكن القول إنّ قانون العرض والطلب الذي يؤسس عليه النظام الفيزوقراطي (الليبرالي) يستند إلى قواعد الغريزة في بدايات تكون الجماعات البشرية الأولى، أي أنّه ينقل لنا فكرة الكون في بداياته الأولى عندما كانت الحياة قائمة على الجمع والالتقاط والوفرة مع قلة البشر، والناس يحكّمون فيها بقانون الغريزة المؤسس على الإشباع، ولكن من لنا بقدرة ترجع

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

الانسانية إلى الحال الأولى؟ بل من يقبل العودة إلى هذه الحياة الأولى البدائية. إنّ أكثر اليوتوبيين تفاؤلاً، لم يكن لديه الاستعداد أن يتصور عودة إلى حياة كالحياة الأولى في بدايات تكوّن الجماعات البشرية، هذا إذا سلّمنا أنّ هذه الجماعات الأولى كانت بدون إدراك ووعي، أما إذا كان غير ذلك، فإنّ نظريات التطور سوف تكشف عن خطل وخلط، فالذي تمّ هو انتكاس وتقهقر، لا تقدّم وتطور، والآثار المكتشفة لهذه الشعوب التي توصف بالبدائية توضح أنّ إمكانية الانتكاس تظلّ قائمة.

إنّ نظريات الوفرة وتكدّس الانتاج، وكذلك أطروحات الفكر الشيوعي الذي يعدّ أكثر موضوعية، إذ أنّه لم يقل بالتكدس بل قال فقط بإشباع الحاجات تحت شعار (من كل حسب جهده ولكل حسب حاجاته)، متصورين البشر مخلوقات أكبر من الملائكة، وإن كان الأول الليبرالي أو الثاني الشيوعي قد قدّما حلماً جميلاً لفردوس أرضي، ما لبث أن تحول إلى صراعات وقتال وكوارث وأسلحة دمار متطورة من أجل المزيد من الاحتكار والتملّك، أي أنّ الأنا الغريزية أمست أكثر انغلاقاً وانعزالاً، ومن ثم أكثر ضراوة وسوداوية. فالمونوقراطية هي الشكل الذي وصلت إليه البشرية في الوقت الذي ظنّ الكثيرون أنهم يقتربون من الحال الديمقراطية، انّها مرحلة سلطة «المونو» التي تقف في مواجهة سلطة «الديمو» وما هي الأسلحة ووسائل الاتصالات، إلا المخالب والأنياب والأظلاف الأكثر فظاعة وفتكا، وتظل الحيوانات بما زودتها طبيعتها به، في حدود الممكن للحفاظ على الحياة الغريزية.

إنّ هذه النتيجة توصلنا إلى **المبحث الثاني** حول دلالة (الديالوغ)، وارتباطه بما يجري الآن في العالم منذ الحرب الباردة، وحتى ما يسمّى بالعولمة.

لقد شكّل حال تمركز القوة في يد القطبين الكبيرين، الاتحاد السوفياتي، والولايات المتحدة حال (ديالوج)، على اعتبار انّ الديالوج حول محاولة التخاطب بين اثنين يفهم من البادئة اللاتينية، اليونانية الأصل، "Dia"، ومن "logue" بمعنى لغة. فالديالوج (Dialogue) تخاطب بين اثنين، وفي حال صراع القطبين أثناء الحرب الباردة، كان يمثل الأول الاتحاد السوفياتي، أما الثاني فكانت الولايات المتحدة. على انّ هذا الديالوج يفتقد إلى أولى أساسات التخاطب، وهو وجود القاعدة المشتركة، او المرجعية التي يتمّ على أساسها التخاطب، ومن ثمّ كانت المرجعية للاحتكام في حال الفشل في الفهم والتفاهم، إلى الاحتكام إلى القوة، والتسابق في صناعة الأسلحة، وانتهاج أشكال التكتلات والأحلاف، وتوقيع الاتفاقيات والمعاهدات، وسياسات الهيمنة والاحتواء، مؤسس ذلك كله على نظرية حتمية الصراع، أي محاولة كل طرف أن يصرع الطرف المقابل، وبمعنى آخر، العودة إلى مرحلة القطيع البدائية أو مرحلة الغريزة بل ربما أكثر سورة وتطرفا، فالأنياب، كما أشرت، والمخالب والأظلاف الحيوانية تحولت إلى صواريخ عابرة للقارات، وحاملات طائرات وأسلحة دمار شامل، ويكون التفكير البشري قد وُظّف تماماً لمصلحة الإلغاء والنفي بل والإفناء للآخر تماماً.

على انّ انهيار الاتحاد السوفياتي لم يوقف هذه الحال المأساوية، إذا تحوّل الديالوج، الى مونولوج (Monologue)، أي لغة القطب الواحد الذي تتمركز في يده كلّ وسائل القوة، فهو العدالة المطلقة، وفي المقابل فإنّ الآخر هو الشرّ المطلق، فالمخاطَب (بالفتح) في هذه الحال لا يتوقع منه رد، أي أن يقوم الطرف الثاني بالمخاطبة، على الأقلّ في مستوى (الديالوج)، بل هو خطاب أحادي يفترض فراغا لا يتوقع في سوى رجع الصوت، أو الإذعان الكامل. إنّها عودة إلى نظرية أفلاطون القديمة التي تفترض العقل الذي يُلقي بأوامره على الأعضاء، وفي العقل تكون الحكمة، هذا إذا افترضنا أنّ الولايات المتحدة تقبل أن يكون العالم حتى مجرّد أعضاء في هذا الجسم الذي يُطلق عليه توسعاً «المنظومة الدولية».

إنّ الوضع إذن في حاجة إلى معالجة، فنحن لم نعد الآن في حال الأنا والآخر، بل في حال هذه الأنا المهيمنة التي، تبتلع، مثل أسطورة كرونوس اليونانية، كلّ شيء داخلها. فالعولمة الآن تضع العالم في حال أسوأ بكثير من المرحلة السابقة، مرحلة الثنائية القطبية التي أوجدت الديالوج، ومن ثمّ فإنّ الحوار، وهنا يخطر في ذهني الدلالة المعرفية للكلمة، من حار يحور، أي عاد للحقّ والصواب، يظل هو الشكل الأمثل للتخاطب الجديد، أي أنّ

المفترض هو أن يتحول البشر إلى ذوات تشكّل موضوعات الأمم، ثم تشكّل هذه الذوات الموضوع العالمي، فأيّ شكل من أشكال العلاقات لا يؤسس على الاعتبارية، أي اعتبار الأفراد داخل مجتمعات ذواتاً، ثم اعتبار هذه المجتمعات في إطار المجتمع الدولي ذواتا، سوف لن يقود إلا إلى المزيد من الاندثار والانتكاس والتراجع في سلم المعرفة الإنسانية والقيم، إلى محاولة الإلغاء والنفي، الذي سيؤدي بالضرورة إلى الأطراف التي تقع في إطار رد الفعل إلى الدفاع الغريزي عن الوجود، وهو ما أوجد لنا هذه الصراعات الدموية، وهذه الأعمال السرية والتخريبية، في حال العجز عن المواجهة المتكافئة، ولن تفيد فيها محاولات وصفها بالإرهاب، أو التعاون من أجل القضاء على ظواهرها، دون البحث جديا في أسبابها ومعطياتها.

إن الحاجة تظل ماسة إلى الحوار، وإن كان هذا الحوار لا بد أن يؤسس على مرجعية تكون جماعية وشاملة ومقبولة للجميع، أي أن الشعوب هي التي يجب أن تضع هذه المرجعية التي يؤسس عليها الحوار لا أن تفرض المرجعية والوسائل والأساليب عليها فرضا تحت ما يسمى بالقانون الدولي، أو الإجماع الدولي في شكله الحالي، ومن ثم ينتقل من حال **الديالوج** والمونولج إلى حال اللغة المشتركة (Multilogue). فاللغة المشتركة لا تقوم بغير هذه المرجعية المشتركة، وإذا كان **الديالوج**، والمونولج كما أشرتُ مراراً، على الالغاء والنفي، ومن ثم الصراع، فإنّ اللغة المشتركة للحوار ستقوم على الاعتراف والقبول، أي تحول الأنا إلى ذات تخدم بقية الذوات الانسانية أفراداً ومجتمعات، وبدون هذا القبول سيستمر الصراع والدمار. إنّ الحال الأول، أي حال التفاهم والتخاطب سيقود إلى التنافس من أجل الأفضل والأحسن، أما الشكل الثاني من **الديالوج**، فإنّه يقوم، كما أشرتُ، على الالغاء والنفي المؤسس على الصراع، ويكون العالم الآن بين مفترق الطرق، ويظلّ الخيار مفتوحاً، أي أن تنتصر الإرادات الواعية والانسانية أو الغرائز الحيوانية البيولوجية، والتي تضع حرارة الانسانية على شفا الهاوية.

إن أطروحة النفي التي أسس عليها (الدايالكتيك) (Dialectic) الهيجلي، لا بد أن تتحول إلى أطروحة (Multilectic)، أو الجدل بمفهوم العربي، من الجدلية بمعنى الضم والتقوية، ومن ثم فإن فكرة النفي (antithesis)، لا يجب أن تكون ضرورة للوصول إلى الجمع والتركيب (Synthesis)، بل ان الجدل المقترح، أو ما اعتبره الجدل في مفهومه العربي سيقوم على المرجعية (Synthesis)، والتي تجمع الفروع (thesis)، فإذا تم الاختلاف تتم العودة إلى المرجعية، فالمرجعية هي القاعدة وليست النتيجة ويكون التنوع مؤسسا على قاعدة الوحدة، لا العكس.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

صور متبادلة من خلال بعض النصوص الأدبية العربية والأوروبية

الطاهر البكري (*)

قدم ابن فضلان في رحلته إلى بلدان البُلغار والفولقا وهي رسالة وضعها سنة 921 هـ بطلب من الخليفة العباسي المقتدر بالله، قدم وصفا دقيقا مفصلا فيه الكثير من التعجب في غير خروج البتة عن الموضوعية، للشعوب التي لقيها في طريقه من بلاد البلغار حتى بلاد الفايكونج. وقد حرص على أن تظهر تلك الشعوب في أحسن صورة في تقاليدها ومعتقداتها، حتى يعلم المسلمون من هم جيرانهم، جاعلا من معرفة العالم غير الإسلامي واجبا ومن العلاقات مع البلدان الأخرى القريب منها والبعيد ضرورة، وقد حذا حذوه ابن بطوطة المغربي الذي وصف مشارف الصين.

إن تراث أدب الرحلة الذي يسري في العديد من النصوص الأدبية ويدعمها منذ ذلك الحين حتى اليوم هو أدب على راهنية تثير الإعجاب، ولكنها تدل إن كان الأمر يحتاج إلى دليل، على أهمية معرفة الآخر في الثقافة العربية ومقارنة الذات به.

صحيح كذلك أن أكثر النصوص دلالة في هذا المستوى إنما تبرز في فترات الصحوة والتسامح وما تقتضيه الثقافة العربية. لذلك كانت أوروبا في قلب اهتمامات مؤلفات النهضة العربية خلال القرن التاسع عشر. ومثال الطهطاوي في **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**، أكثر ما يكون دلالة حيث أن الإعجاب بأوروبا وبحداثتها أشد ما يكون قوة وهو يدعو العرب إلى استلهامها. ونحن نعرف اليوم ما استفادت الحداثة العربية من ذلك مثل إدخال أشكال فنية وأدبية جديدة منها الأوبرا والمسرح والرسم والنحت والتصوير الفوتوغرافي، والقصة والرواية الخ...

ثم إن ما وضع كتاب تونسيون في الفترة ذاتها من أدب الرحلة لم يكن قليل الشأن ويدعم بقوة هذا الانبهار دون مركبات على الرغم من حملة نابليون بونابارت على مصر سنة 1798. فقد كان علي الدوعاجي (1949-1909) حتى في مرحلة الهيمنة الاستعمارية وإرادته في تشويه كيان المستعمر، مفتونا بالبحر الأبيض المتوسط الأوروبي الذي جعل منه موضوعا لكتابة هي من أشد الكتابات جسارة وتمردا على التقاليد فكتابه المسمى **جولة في حانات البحر الأبيض المتوسط** (1930) يرشح سخرية نادرة الوجود تتصيّد علامات الثقافات المتوسطية وتعرجاتها، في مقارنة لاهمية ملأى ظرفا، تتصل بما بينها من التباين والتشابه. فهو يصف بعد انطلاقه من تونس العاصمة، جنوب فرنسا وايطاليا واليونان وتركيا. والصورة التي رسمها لأوروبا هي صورة لفترة ما قبل الحرب ثم لم يمتنع التبادل والحوار ولقاء الآخر وحبه على ما هو عليه من فرق ثقافي أو دينيّ بل ان حب الاطلاع الذاتي وإعجابه يدفعان القارئ إلى زيارة كل الأماكن التي مرّ منها وإلى اقتفاء أثره طلبا للكثير من الثراء والأعاجيب. فجسارة نظره البريئة فيها شفاء لمن أراد النجاة من الأحكام المسبقة وتلبيسات الخيال التي تظهر هنا أو هناك في الأدب.

وفي **الخيال الشعري عند العرب** (1930) تحدى الشاعر التونسي أبو القاسم الشابي التراث الأدبي العربي واستهلم في موضوعاته الأساطير الأوروبية الاغريقية اللاتينية، كما استلهم أفكارا أوروبية مثل الرومنطيقية، والحال أن ثقافته دينية تقليدية أي زيتونية. وقد دعا إلى التجديد في الشعر وإلى تحديث الخيال

(*) شاعر وأستاذ محاضر تونسي بجامعة باريس 10.

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com

الشعري. ولم يخش الشابي نقد تراث أهله الثقافي بل انه ـ على العكس من ذلك ـ شنع بفقر الخيال الشعري العربي الكلاسيكي، واستمد بشجاعة من أوروبا ما يمكن أن يغني خياله الذاتي ويحرره ويخصبه. ولم يمنعه ذلك طبعا من أن يهاجم أوروبا الاستعمارية المهيمنة المتجبرة. ذلك أن قيم الحرية التي كانت تحرك الشابي هي بالأساس قيم إنسانية كونية فجعل ـ في أريحيته ـ من الثقافة موضع تراشح يتجاوز ضروب التفاوت التاريخي والجغرافي.

وعندما نقرأ مؤلفات الكاتب التونسي محمود المسعدي ندرك مدى حضور الحوار مع الفكر الأوروبي فيها. فمن نيتشه Nietzsche الذي رجع إليه في كتابه **حدث أبو هريرة قال** إلى المسرحي النورفيجي ابسان Ibsen، تهز المسعدي أسئلة متيافيزيقية جوهرية تدور على معاني الحياة والحب والموت، وهو يقارن التصورات الشرقية بالتصورات الغربية، والروح بالمادة... وحداثة المسعدي كامنة في بحثه الموفق عن جمالية أدبية عربية راسية الأسس في كتابة التراث دون أن ترفض الإجابة الجادة عن تساؤلات طرحها مفكرون أو كتاب آخرون غير المفكرين والكتاب العرب.

ولنا أيضا أن نذكر أهمية الفكر الأوروبي من صوفوكل Sophocle حتى ديكارت على الأقل بالنسبة إلى الكاتب المصري طه حسين فالمنهج والتعلق بالعقلانية والشك على المعايير المكتسبة والالتزام بالشك حتى في أركان الأدب العربي ذاتها أي الشعر قبل الاسلام، والإشادة بالفنون والآداب إنما هي وسائط جاهزة للدعوة إلى ثورة ثقافية جعلت من ذلكم الكاتب الراسي الانتماء إلى الثقافة العربية والإسلامية من خير دعاة الثقافة الغربية في منزعها الإنساني وتفتحها. وقد كتب أندري جيد Gide A. مقدمة كتاب **الأيام** وهو كتاب سيرة ذاتية وضعه طه حسن. وجزء وافر من مؤلفات جيد Gide جرت أحداثها في المغرب العربي وقسمت بين افتنان ومتعة ولكن جيد سرعان ما رد الفعل بكتابات مناهضة للإستعمار.

وفي عهد غير بعيد جعل الكاتب السوداني الطيب صالح في **موسم الهجرة إلى الجنوب** من مدينة لندن موضع نظرة متشددة إلى الآخر. فعلى الرغم من أن انقلترا كانت استعمرت السودان فذلك لم يمنع أحد شخصيات الطيب صالح من أن يقول: «ان الجنوب يحن إلى الشمال» فالأمر يدور هاهنا على نقد ذاتي ومسؤولية شخصية. وقد خصص الكاتب المغربي عبد الكريم الخطيبي ـ وهو المترصد دوما للحوار الدائم بين المغرب العربي والغرب، الساعي سعي السيمبولوجي المقتدر إلى بلورة العلامة والمعنى خصص قصة هي **صيف في ستوكهولم** un été a Stockholm و هـ ي أيضا مكان منفى ديكارت Decartes. ولنا أيضا أن نضيف جميع مؤلفات صلاح ستيتية رحالة لا يكل الترحال بين الثقافة العربية والثقافة الأوروبية.

وقد ألهمتني سكاندينافيا شخصيا كتابين وضعتهما في الدانمارك والنورفيج وهما **اشعار لسلمى** Poèmes pour Salma والقلب **ينفطر عند المحيطات**. Le Coeur rompt aux Océans انها الحاجة إلى أن يكون للانسان القادم من الجنوب شمال، وهو إنسان يريد أن يصبح ناظرا، وأن ينهي عهد الكائن المنظور إليه المعجب به في سلبيته التي تستحسن تلك النظرة التي ينظر بها إليه منذ عهد هيرودوت معاني الشوق والتحدي وصدام الثقافات والهجرة الشافية والتي هي مع ذلك كالغزو للآخر رغم أنها قبل كل شيء استعادة للذات.

ثم ان أوروبا الشمالية وبالحديد فنلندا هي البلد الذي تخيّره الكاتب الجزائري محمد ديب في ثلاثيته الشمالية سطوح أورسول Les Terrasses d'Orsol وثلج من مرمر Neige de marbre ونوم حواء Sommeil d'Eve وذلك في حركة ذهاب وإياب رائعة بين الجزائر وأوروبا هي حوار ثابت بين مسقط الرأس وبلد الإقامة وقد تمت ها هنا معالجة المنفى والذاكرة والتمرد والحنين والحب والعنف والمشاهد الطبيعية بدقة لا مثيل لها تتجلى أول ما تتجلى في تشدد الكاتب تجاه ذويه فهو لا يعوي مع الذئاب فهو الضمير الأخلاقي وهو حارس الحقيقة وما من حوار جاد عميق وحقيقي

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

دون تقريبا. هي نظرة ملأى بالاستغراب تبتدع أحيانا في أعمق الغبطة الليلية مثلما هو شأن مؤلفات بيار لوتي P. Loti الذي ولع بحب هذا الشرق، شرق الحب المتعدد الألوان الذي سكن غروره وطلب الإفلات من ضيق العصر الأوروبي المريض جراء مداخنة ورتابة الحياة فيه حيث «السماء واطية ثقيلة لغطاء القدر» كما كان يقول بودلير Baudelaire.

ثم إن أوروبا ستدفع برامبو Rimbaud المتمرد إلى السفر حتى عدن بحثا عن الأرض العربية السعيدة، أرضنا ينبهر لضيائها الشاعر وقد تعينه على مغادرة القارة المنهوكة وتبعث به إلى سماوات وثقافات أخرى.

وعم كان فلوبير Flaubert في تونس؟ هل كان يقتفي آثار صالامبو Salambo؟ هزه الشوق إلى التاريخ القديم أو إلى الماضي الاغريقي اللاتيني من تاريخ المغرب العربي؟ وهل تعبر يوميا مصر Journal d'Egypte عن هذا الهيام بالصحراء والاهتمام بثقافة الفراعنة؟

يقول غير دي موبسان Guy de Maupassant في روايته **الحياة التائهة** La vie errante أنه قرر أن يغادر باريس حيث لا يهتم الناس إلا ببناء برج إيفل وكانت رحلته إلى تونس في بداية الاحتلال وصفا صحفيا للجهات التي مرّ بها ولكنه قدّر العمل الاستعماري عملا تحضيريا وبناء. ومع ذلك فلم تصدر عنه أحكام مسبقة فيها غلو أو ما يشبه احتقار الآخر بل نباغته أحيانا وهو يفضل طريقة علاج المجانين المحلية على الطرق الطبية الأوروبية.

ولنا أن نعدد أمثلة الكتاب الذين استلهموا العالم العربي في آثارهم مثل نارفال Nerval في رحلة إلى الشرق وشاتوبريان Chateaubriand في قصته ابن السراج Abencerage حيث يجعل أحد أحفاد ابن السراج الذي لجأوا إلى تونس منذ حرب التحرير يعود إلى إسبانيا بحثا عن أجداده. إنها أرض أحبوها وهي أرض هاجروها بفعل التفتيش الديني وتحت الضغط مما تولدت عنه مأس كبرى بين العرب والأوروبيين هي مآسي الموريسكيين،

واليوم يقتفي أثر تلك العلاقات الكاتب القشتالي فاران كريماداس Ferran Crelades ساعيا إلى إحيائها في نطاق الاحترام ومجرى التاريخ المشترك وذلك في قصته Linea Trencada أو الخط المنكسر وهي قصة تبحث في العلاقات بين الذاكرة التاريخية والراهن الأوروبي العربي، في أسلوب أريحي يعري عن «نسيان الذاكرة» حذا حذوه بتوسع وشجاعة الكاتبان الاسبانيان خوان غواتيزولو Juan Goytisolo ورودريقو Rodriguo de Zayas وآخرون كثيرون.

فهؤلاء الكتاب مثل الكثير غيرهم في أوروبا هم أبعد ما يكونون عن سذاجة التطلع إلى الغريب الأجنبي والمجاملة الساذجة بل هم يستبقون الوقائع السياسية المؤسسة أصلا - وا أسفاه - على الدفاع عن المصالح الاقتصادية والاستراتيجية، ويجعلون من نصوصهم مواقع حقيقية لنقاش فكري من الضروري فيه والمهم أن نعرب عن مواقفنا ولو بكثير من الحماس كما فعل ذلك ادوارد سعيد في كتابه Orientalisme أو **استشراق** وحتى لو اقتضى الأمر تفكيك المعقد بكثير من الصبر وتجنب الأحكام المتسرعة التي هي أحكام خاطئة بالضرورة.

فثمة في أوروبا مفكرون أحرار ملتزمون بالحقيقة يدافعون عن قيم الأنوار مثلما كان سارتر Sarter مدافعا عن إنهاء الاستعمار بالجزائر ومثلما كان جان جينيه Jean Genet شاهدا على مذبحة صبرا وشاتيلا... وهم يساهمون في توضيح العلاقات ويجب اعتبارهم منارات في هذا الحوار الذي يبدو أحيانا صعبا قد صادره إعلام غير ثري أو سوء تفاهم يحمل آثار جروح تاريخية لم تندمل بعد أو أعوزتها المصارحة الشجاعة.

ومما يقع على عاتق الثقافة العربية هي أيضا أن تعترف بديونها وبما استعارته وبمصادرها وتقاطعاتها وتواطؤاتها. فهل من الضروري التذكير هاهنا بكل دين شعراء الحداثة العربية من السيّاب إلى المجلة اللبنانية **شعر** مرورا بجبران وحركة المهجر الأدبية تجاه الثقافة الأوروبية والغربية عامة؟ ومن اليسير لنا في الوقت ذاته أن نلمس أن الثقافة العربية والإسلامية أثرت الكثير من

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

الإبداعات الأوروبية مثل مؤلفات الشاعر السويدي قنار أكيلوف Guanar Ekelof في أسطورة **فطومة** Legende de Fatumah الصادر عن دار غاليمار Gallimard سنة 1979 وفيه وظف المذهب الصوفي توظيفا عجيبا. وكذلك الشأن بالنسبة إلى مؤلفات الدانماركي هانريك نوربرانت Henrik Norbrandt.

إن الواقع الثقافي الأوروبي العربي الجديد يتيح للكثير من الكتاب العرب المقيمين بأوروبا أن يعربوا عن وجودهم الذي يتقاسمه عصران ومنطقتان. وبالتالي أمكن اعتبار المجلة الصادرة باللغة الانقليزية بلندن تحت عنوان باميبال Bamipal مجلة معبرة عن مسيرات ثرية وسبل غذاها الفضاءان والمخيالان العربي والأوروبي معا. وفي لندن أيضا تصدر مجلة **الاغتراب الأدبي** المخصصة للكتاب العرب المغتربين وفي برلين تصدر المجلة الناطقة باللغة الألمانية تحت اسم **ديوان** وهي مخصصة للثقافة العربية في ومونيخ تصدر مجلة عربية ألمانية تحت اسم **فكر وفن**.

ولا ريب في أن الإنسانية تبدو في مأزق وأن صليل السلاح غلب على صوت الوفاق منذ أن تنامت خلال السنوات الأخيرة الأصولية الدينية ولا سيما منذ أحداث 11 سبتمبر المأساوية. والحال أن الكتّاب العرب ـ وهم لم يقطعوا أبدا صلات الحوار مع الثقافة الأوروبية والغربية ـ يجدون أنفسهم في مواجهة مخاطر التعصب وعدم التسامح المتزايدة وهم يدفعون الثمن غاليا ولكنهم يظلون ـ رغم ذلك ـ الحصون اليقظة في مواجهة الظلامية الزاحفة إيمانا قويا منهم أن الدرب مثله مثل الثقافة عامة جسر لا بد من المرور به لإنقاذ البشر من كارثة الضيق الفكري حتى حين يعتبر نفسه ـ بضرب من المفارقة ـ منزعا كونيا.

وان ما يتغنى له جمع لا بأس به من الكتاب العرب والأوروبيين من حوار أدبي إنما هو يسعى إلى توضيح ما بين رؤى العالم وقد تزايدت كثافتها من الصات وإلى صدّ تصاعد القوميات الشوفينية الخطيرة صدا قويا تلك التي سماها الكاتب اللبناني أمين معلوف «الهوية القاتلة».

ولسنا هاهنا بصدد التقريظ ولا في موضع الإعراب عن الرضى عن الذات في المجال الأدبي بل بصدد بيان كم كان الأدب في مراحل مختلفة من التاريخ، في قلب حوار رهين صراع المصالح وكم كان ولا يزال يترصد الانغلاقات الهووية في هذه الجهة أو تلك ذلك أنه من السذاجة البالغة وقلة التحوط أن يذهب بنا الظن أن أوروبا ـ مثلا في ذلك مثل العالم العربي ـ تشكل مجالا متجانسا أو أنهما يمثلان كتلتين صلبتين بلا تناقض ولا تحولات ولا تضاد كامنة فيهما.

فلئن أمن بعض الكتاب العرب أو الأوروبيين دائما بالجوار فثمة آخرون في البلدان ذاتها يرفضون ويسعون إلى الإحالة دونه. والحوارات الجارية تشهد يوميا لما ذهبنا إليه، ثم ان الصراع الاسرائيلي الفلسطيني يجعل البعض يصم عن صوت العقل صمما كليا.

ومع ذلك فليست العدوانية أو إرادة السيطرة على الآخر مما به نستطيع به ـ أمام تنامي الأخطار وما يهدد السلم ـ اقتناع بعضنا البعض بجمال العالم وانبجاس عالم متضامن أخوي.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

اسباب الحوار بين الثقافات وآفاقه

صلاح ستيتية(*)

سيدور تأملي في مشكل الحوار بين الثقافات باختصار على بعض المعاني، لا سيما تلك المتعلقة بدلالة ذلك الحوار وصفا وتفسيرا، في عالم يلاقي مانعلم من المصاعب، واشكال عدم التسامح والوان العنف الرهيب المتفاقمة باستمرار حتي تتحول احيانا الي بوادر ليس ضررها بأقل من فداحة مشهدها. وفي ذلك مايشبه تاكد هذا الضرب من الحوار في عالم نحن فيه عرضة لمعاودة الاصطدام بعوائق مفجعة، اذ لم يفهم بعضنا البعض.

فاما فيما يتعلق بالنقطة الاولي المتصلة بالحوار بين الثقافات من جهة الوصف والتفسير، فاني استاذنكم بداية في ان أقص عليكم بصفتي شاعرا، قصتين تتصاديان وتتكاملان بما لامزيد عليه. والقصة الاولى مقتطفة من كتاب **ألف ليلة وليلة**.

وهي باختصار قصة غريب قبض عليه وهو يسرق خبزة، فحمل الى القاضي الذي سأله عما دفعه إلى السرقة فقال الرجل: «كنت املك دكانا بالقاهرة، وكنت أرى في منامي كل ليلة، ان لي موعدا مع الثروة هنا في بغداد لذلك نفذ صبري، فبعت ذات يوم دكاني، ووفرت لنفسي نصيبا من المال، ثم كلفت نفسي عناء السفر الي هذه المدينة. وما لبث المال أن نفذ، فاذا أنا لا أملك شيئا إلا جوعي يزيد كل يوم في ايلامي. فصادف ان كنت مارا امام بسطة خباز فمددت يدي وسرقت خبزة فقبض عليّ. فضحك القاضي وقال: «يا لك من غبي! يا لحمق من جرى وراء الاحلام! فأنا الذي أخاطبك أرى في منامي كل ليلة أني أملك منزلا بالقاهرة، وانه على هيئة ما، وأن في وسطه حديقة، وفي الحديقة نخلة، وأن تحت تلك النخلة كنزا مدفونا. فهل تراني هجرت بلدي بحثا عن ذلك المنزل وذلك الكنز؟ هيا اطردوا هذا المجنون المسكين الى بلده، فلا أحب أن أراه مرة أخري». وبينما كان القاضي يتكلم تعرف الرجل على منزله فما ان اطلق سراحه حتي عاد إليه واجتث النخلة فوجد الكنز.

واما القصة الثانية فمستمدة من مناخ ثقافي مختلف عن مناخ القصة الأولى اختلافا كليا، وهي من قصص الرومنطيقية الألمانية منتخبة من كتاب *Les Disciples à Sais* أو قل "الحواريون في مدينة صاييس" لنوفاليس Novalis. وساتولى تقديمها هي ايضا باختصار. فماذا تحكي لنا القصة ؟ إنها قصة شابين عاشقين فأما الشاب فيدعي هياسنث Hyacinth وأما الفتاة فتدعي روزانبلوتشن Rosenblutchen، وكانا جميلين.

وقد كتب نوفاليس قائلا: «واحسرتاه ما كان أقصر ما دامت تلك السعادة ؟ فقد قدم رجل من بلاد بعيدة وطال سفره اي طول. كان كث اللحية، غائر العينين. وهاج حب الاطلاع في نفس هياسنث ايما هيجان، فجلس الى الغريب الذي امتد حديثه حتى انقضاء الليل. ولم يمل هياسنث سماع الغريب وهو يتحدث عن بلدان بعيدة وأمصار مجهولة وأشياء من قبيل المعجزات.

وباختصار فان هياسنث لم يعد يفكر الا في امر واحد، ان يهجر حبيبته ليسافر هو بدوره. وفي انتظار ذلك اخذه قلق شديد، وفتح صدره آخر الامر الى ابويه وقد بئسا لما كان عليه من شقاء بعيد، وقال: «لقد ذهب السلام وضاع القلب والحب في وقت واحد، فوجب أن أخرج للبحث عنهم وقد كان بودي ان اخبركم عن وجهتي، ولكني لا اعرف انا نفسي عنها شيئا. إني ذاهب الى حيث تسكن أم الاشياء تلك العذراء المحتجبة».

(*) شاعر وباحث ـ لبنان.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

وانطلق تاركا خطيبته تبكي بكاء مرا. ودام سفره سنين عديدة، قطع خلالها بلادا وصحاري، واماكن قاحلة لا يطيب فيها العيش باحثا عن **ايزيس Isis** العجيبة حتى كان يوم وصل فيه إلى الحرم المقدس، وقد اشتد ساعده، وحنكته التجارب التي تكتسب مع كل هجرة بعيدة المدى.

وكتب نوفاليس يقول: «نام الفتى يلفه عبير سماوي ذلك أن الحلم وحده كان قادرا على ان يحمله إلى قدس الاقداس(...) وهاهو يرفع في منامه امام واجهة اقدس المعابد الحجاب المشفّ الخفيف. فاذا هي روزانبلوتشن ترتمي بين احضانه".

ونحن نلمس ان البنية والمغزى في كلا القصتين متوازيان. وكما يحدث في هذا الضرب من التوازي الذي لايخضع لهندسة، فهما يلتقيان، إذ ثمة في كلتا الحالتين دعوة الى السفر الى الخارج، يدفع إليها حلم أو حكاية مليئة بالرؤية. وثمة في كلتا الحالتين عبور في ظاهر أمره أجدب منهك لمواطن غير مألوفة ولا يطيب فيها العيش. وفي كلتا الحالتين تتدخل المعجزة فجأة بعد أن بدأ اليأس يستبد بالنفس، ثم إن تلك المعجزة تأتي هي أيضا عن طريق الحلم، حلم يحرك السواكن، وهو حلم خلاق، إنه حلم القاضي في ألف ليلة وليلة، وهو حلم هياسنث في قصة "الحواريين في مدينة سايس"، إنه حلم يعود بأحد المسافرين إلى مسكنه، ولكنه أضحى مسكنا تملأه اشراقة الكنز، وهو حلم يعيد المسافر الآخر إلى أحضان حبيبته ولكن حبيبته قد تحولت خلال ذلك إلى آلهة !

فما معنى ذلك ؟ لا ريب أن ذلك يعني أن الخروج من الوطن الثقافي، خروج البحث عن التنوع والآخرية والحوار والتكامل، إنما هو عمل يطلب المركز، أي الكنز والآلهة. غير أن ذلك المركز لا يدرك إلا عبر التواءات صعبة، وإن تلك الالتواءات إنما تفضي إلى الذات نفسها، ولكنها ذات مختلفة كأنما تبدلت بفعل التجربة المكتسبة. إنها الذات وهي تستنير باكتشاف الآخر. أو قل إن المركز لا يدرك إلا بتوسط ذلك التجوال البديع لذلك كانت الثقافة والحضارة مدينتين لحركة الذهاب والرجوع تلك. فالجذور لا تثبت في الأرض إلا بما يلحقها مما سميته في إحدى كتبي وهو **Ur en Poésie** أو قل مدينة "أور شعرا" «بالمنفي الذي يعيد إلى الوطن».

فمن اثقل شؤون الدنيا، أن نسلّم بأن الآخر على حق في مواجهته لنا، أي ان عقله لا يقل حصافة عن عقلنا، وقد يكون افضل منه. فالآخر في كل ثقافاتنا وفي كل تصوراتنا للعالم انما هو اصلا الغريب وهو العدو، وذلك تدقيقا ما تعنيه العبارة اللاتينية الشهيرة **Hospes, Hostis**.

لذلك يطلعنا التاريخ على أن أول اتصال بين حضارتين، كان أمرهما ماكان، انما يتجسد، فضلا عن المعارك والغزو العنيف للمتلكات والاراضي، في ارادة إذلال الاخر والحط من انتاجات ثقافية ومسخها، وهي الانتاجات التي هي حجة شرعية وجوده في العالم، وعلامة على اندراج تميزه الانطولوجي في مجمع الرموز والقيم.

ذلك وجه من الوجوه التي يمكن ان نحمل عليها مقالة والتر بنيامين Walter Benjamis وهي ان «كل فعل ثقافي انما هو من افعال العنف»، وانه لفعل عنيف ايضا غير ان عنفه يكون بضرب من المفارقة - عنفا سلميا. فهو كأنما يرتد إلى نفسه. فاذا ما تم قبول وجود الآخر على النحو الذي هو عليه، وقبول كل هذا الكنز الذهبي والروحي الخاص به فان العملية الاساسية انما تتمثل في ان نضيف إلى وجودنا الواطد الاصيل مايمكن استيعابه من ذلك الكنز وهو الجزء الذي يسد نقائصنا ويزكي خصالنا الشخصية؛ ويعمّق عندنا - بتوسط محاورة قيم الآخر - معنى قيمنا الذاتية سواء في أبعادها التي تشبه بها قيما أخرى، أو في ابعادها التي تتفرد بها، أي في ابعادها الخصوصية وابعادها العامة.

فالحوار الحقيقي مع الآخر انما يبدأ بحوار نقدي مع الذات يكون الآخر - بضرب من الحضور الخفي - طرفا فيه، ولو على جهة الشهادة. وعلى هذا النحو يتحول الآخر بفعل ارادتي إلى ما يشبه الحكم بيني وبين ذاتي، يبين لي الحد الذي عنده يحق لي أن اكون أنا بالذات دون أن أمس حدوده. جاعلا من احترام تلك الحدود علامة اكيدة على تلاق ممكن. انه تلاق ممكن وضروري نوعد به، عند موضع أبعد وأعلى. ومن حسن الطالع انها حدود كثيرة المنافذ لا تحول دون ان تخترقني حقيقة هذه الآخر كلما اتيح لها ذلك كما يطالب هو أيضا أن يرضى بأن تخترقه حقيقتي أنا.

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com

وكثيرا ما الح التصوف الاسلامي على اللقاء المصيري بالآخر لقاء يمحو الضغينة hostilité المبدئية وفي لفظ Hostilité تذكير بلفظ **Hospes** اي الغريب) طلبا لهذا التلاقي الذي كنت اتحدث فيه. فعبارة« افهمني ثم اقتلني» تفصح عن رأي عجيب للحلاج فكانما هو يقول اذا ماكلفنا انفسنا الجهد الذي لا مناص منه لمعرفة من هو الآخر وماهي اراؤه، امكن لنا ان نتماهي معه، وبالتالي لن نجد في انفسنا تلك العدوانية التي كان يمكن ان تجرنا إلى قتله. فالفهم باللسان الفرنسي (Comprendre) يعني اشتقاقيا ان تأخذ معك وهو نقيض القتل. وبالتالي فان المثل القائل **Hospes, Hostis** او ان الغريب عدو يبدو مثلا خاطئا ؛ ذلك ان الغربة قد تحولت إلى أنس والبغضاء إلى أريحية لا تخلو من مفارقة.

غير أن الحوار الثقافي سيتخذ لنفسه فجأة من خلال القرآن موقعا أكثر من ذلك سموا وأبعد معنى، اذ تقول الاية الثالثة عشرة من سورة الحجرات مايلي : يا أيّها النّاس إنّا خلقْناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعُوبا وقبائل لتعارفوا». فالتعارف يعبر عن المعرفة الفاعلة المتبادلة التي نسميها اليوم الحوار الثقافي، أو التمازج الثقافي الذي يضعه القرآن في موضع العلاقات بين الرجل والمرأة، كما في موضع العلاقات بين الشعوب والمجموعات الانسانية. فالإله ذاته - على ما جاء في القرآن - هو الذي اراد الاختلاف وأوجده وحض عليه اذ بدونه لن يكون ثمة ما يدعو إلى السعي في الاقتراب من الآخر، ولا إلى السعي في استمالته نحو الذات وهي تقبل في الوقت نفسه عليه.

وذلك السعي هو على وجه التدقيق المطلب المركزي للتبادل بين الناس والتعارف بينهم تعارفا لا يخلو ولاشك من اعجاب، وهو ما يتحدّد به تدقيقا الحوار بين الثقافات والحضارات في أحدث معانيه وباشكاله المتنوعة. وان تكون المرأة - وقد ذكرت هي ايضا ذكرا مباشرا - طرفا في هذا الاختلاف المندوب اليه، والمرغوب فيه، وفي هذه الفجوة المذكورة بصفتها تلك، ولكنها فجوة قابلة للتقلص، وطرفا في هذه العلاقات المتبادلة وهذا التعارف، فذلك مما ليس من شأنه إلا أن يشد الانتباه شدا أقوى إلى ما في هذا الموقف الثقافي من روعة الاصالة والحداثة.

ولنعد من جديد - بعد هذا المسلك المهم - إلى التركيز على تأكد الحوار الثقافي وراهينيته. فقد تسارع نسق مسيرة التاريخ بحكم تبدل أحوال العالم. والانسان مدعو اليوم بحكم ما تشهده المجتمعات من تغييرات وتحولات لحقت بعضها في العمق وبحكم ما تشهده العلاقات داخل المجتمع الواحد أو بين مجتمع وآخر من تطور سريع - فهو مدعو إلى التوقف لحظة ليسائل نفسه عن معنى مسيرته. إنها مسيرته هو بالذات باعتباره انسانا ينتمي إلى مجتمع محدد، واقع في موضع اتصال ما بين تاريخ وجغرافيا نوعيين، وحوله تقوم مسيرة جميع هؤلاء الاخرين، وهم "اشباهه" و"اخوته" انشائهم هم أيضا ظروف خاصة وهبتهم - في خضم التاريخ الكوني - مالهم من المعنى والمدى، وما لهم من نصيب من الحقيقة وما عليهم من تضحية للانخراط في المستقبل.

فعندما يتوقف الانسان في الطريق الذي يقله لينظر إلى ماضيه ومستقبله في إطار الوعي بظرفه الراهن، إنما يكون أحسّ أن الساعة ثقيلة وأنه يجدر به نزولا عند ما يقتضيه شرف ذكائه وزكاة حسه، أن يراجع نفسه كما كان ملاح الأمس يحدد موقعه بالبركار والسدسية، أو كما يفعل رائد الفضاء أمام حاسوب القيادة يحدد به مكانا وزمانا مجهولين.

وانما لمثل هذا التموقع الجديد الذي يجب أن يسبق الايغال في الانطلاق الى الامام انطلاقا ناجما عن نداء المستقبل الملحّ، كانت دعتنا منظمة الامم المتحدة حين جعلت من سنة 2001 سنة الحوار بين الحضارات وبين الثقافات أيضا، وطلبت الينا على هذا النحو، ان نتأمل هاتين الكلمتين الرائعتين، كلمة "حضارة" وكلمة "حوار".

ويدور الأمر على مساءلة دائمة متجددة عبر التاريخ منذ ظهور هاتين الكلمتين الدالتين هما أيضا على تجربتين أساسيتين، في أفق اهتمامات البشر وفي مجرى تجربة وجودهم في العالم. ومن الطبيعي بالنظر الى التساؤل الذي يشغلنا اليوم، أن تكون منظمة الأمم المتحدة باعتبارها المنظمة الأم، وبالتالي أكثر المنظمات العالمية وقارا، هي التي تعطي اشارة انطلاق تبادل النظر، إذ هي بطبيعتها الموضع الذي يقصده رجال ونساء من جميع البلدان ومن جميع القارات ليذكوا دوريا جذوة تساؤلهم السياسي، وكذلك تساؤلهم الأخلاقي والفكري والروحي، في مرآة هوياتهم المتباينة.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

ولعل ما ينتظر مني قبل أي شيء آخر ـ في مجرى هذا النقاش وقد فتح بابه على النحو الذي ذكرنا ـ أن أقدّم تعريفا أكثر علمية للثقافة. ولن يكون هذا التعريف على أية حال الأول ولا الأخير، ولن أجرأ حاليا على هذا الجهد الذي فيه من الادعاء على قدر ما فيه من الخطر.

فلئن كان مفهوم الثقافة كونيا، وسرعان ما تبين أن ما يبذله الإنسان من جهد في مواجهة الطبيعة هو ما يحدد نقطة ابتداء الثقافة، فإن ذلك لا يمنع أنه مما لا ريب فيه أن التصريح باللفظ مقرونا بالمفهوم اللازم عنه، انما كان أول مرة بأوروبا. وألح على أن ليس لهذه الاسبقية من دلالة تاريخية بل أن الأمر يجري على العكس من ذلك، إذ سبق أن قامت حضارات وثقافات كبرى منذ آلاف السنين على كامل حوض البحر الأبيض المتوسط وفي آسيا الصغرى وآسيا الوسطى، وكذلك في الشرق الأقصى حين ظهر في اللغة اللاتينية لفظان متقاربان هما لفظ "ثقافة" culture وهي تحيل الى "الارض" وكلمة civis التي تحيل الى "مكانة المواطن". ففي كلمة "ثقافة" ضرب من الازدواج إذ أن كلمة "culte" أي الشعيرة دالة على معان متداخلة في الأصل وهي تشير بذلك التداخل ذاته الى اقتران مقاربتين، تتصل احداهما ببعد المواطنة والانسانية، والأخرى بالاجلال والتقديس. فهي من ناحية ذات معنى فكري، ومن ناحية أخرى ذات معنى روحي وهذا الاقتران هو الذي سيؤول في مدى قريب الى الانصهار الذي سيمكن اللفظين من التفارق تدريجيا.

ومما ينبغي الالتفات اليه مع ذلك أن نلمس أنّ الاستخدام الأول لكلمة culture أي ثقافة عند ظهوره في اللغة اللاتينية إنما هو ـ شأنه في ذلك شأن كلمة حضارة ـ استخدام تمييزي يرمز للرفض وعلى وجه الدقة رفض الآخر، هذا المتوحش او هذا الغريب باعتباره ليس مواطنا رومانيا ولا يحق له ـ بصفته تلك ـ بحال من الاحوال ادعاء الانتساب الى الثقافة التي انتجتها الحضارة اللاتينية.

وان كل ما بذل الانسان من الجهد خلال تاريخه الطويل المتعدد ـ على ما في ذلك الجهد من المشقة والتناقض ـ وبصرف النظر عن أعراض ذلك التاريخ، وعما فيه من ضروب الغزو والحروب الدينية والحروب الاستعمارية ـ إنما بذل من أجل أن تمحى إرادة العماء تلك إزاء إسهام الآخر، وتلك الرغبة في تحطيم رموزه، وهي إرادة يرينا التاريخ نماذج عجبا منها، ويبسط لنا حججا عليها لا تطاق، حتى نفتح أمام الآخر بما يحمل من رموز ثقافية وحضارية خاصة به، موضع استضافة واعتراف وتبادل وحوار، طمعا في تأليفية خصبة تنشأ عن تلك المساهمة المزدوجة، مساهمتي ومساهمة الآخر، وقد أصبحت آية في الابداع.

ابداع ماذا ؟ انه ابداع نظرة للانسان الذي يعترف به من حيث هو إنسان. وأكرّر فأقول من حيث هو صنو لي ؛ علما وأنّ هذا الانسان الذي اعترفت به ورحّبت به بماله من صفة الانسان وكرامته، انما هو ذاك الذي يهبني خير ما يمكن أن يوهب، وهي آخريته واختلافه النسبي عنّي، في إطار التشابه المعترف به.

لقد قلت منذ حين أن ليس في حوزتي تعريفا متناسقا للثقافة ومع ذلك فثمة تعريف يمكنني أن أسلم به عن طيب خاطر، لأنه تدقيقا، يأخذ في الاعتبار هذا الاختلاف الواطد للمجتمعات البشرية المدعوة إلى أن تطلق العنان لظروفها تعبر عن ذاتها في الحقل الموسيقي المشترك.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

والتعريف الذي أشير إليه هو التعريف الذي تبناه المؤتمر العالمي حول السياسات الثقافية الذي نظمته اليونسكو بمدينة مكسيكو سنة 1982، وقد جاء في هذا التعريف "أن الثقافة هي مجموع الخصائص المميزة، الروحي منها والمادي، والفكري والوجداني، التي تميّز مجتمعا أو مجموعة اجتماعية وهي تشمل إلى جانب الفنون والآداب وانماط العيش والحقوق الأساسية للكائن البشري، انساق القيم والتقاليد والمعتقدات".

وهذا التعريف الذي لم يهمل أية صفة من صفات مجتمع ما التكنولوجية والاجتماعية والايديولوجية يمكن مع ذلك بفضل ما فيه من مزايا أن يدقق تدقيقا مغايرا، وأن يوضح بأن تلقى عليه أضواء مختلفة من شأنها أن تلح أكثر على المحاور الثلاثة التي أصبحت تعرّف الثقافة، وبالتالي الحضارة في هذه المرحلة الجديدة التي نعيشها في مقتبل القرن الحادي والعشرين حيث

ينتظر أن تطرح جميع القضايا طرحا مغايرا، بحكم ما تشهده من تأكد ورهانات.

وأول تلك المحاور يتصل بما يهدد كل هوية ثقافية بفعل ما للعولمة من آثار تدفع حقا الى الحماس، ولكن ما أكثر ما يلزم عنها من خراب!

وفي اتجاه مناهضة التضاد القديم بين "الثقافتين" الذي كنا نتحدث عنه منذ بعض عشرات السنين فقط، باعتباره خرقا اتسع على الراقع، وهو التضاد بين الثقافة الادبية والثقافة العلمية - يتصل ثاني تلك المحاور بضرورة متأكدة لإيجاد تعريف للثقافة يكون أشمل وأقل ازدواجية حتى نبقى - على نحو ما يوجبه عصر ملزم ببلوغ نتائج ايجابية - على يد طليقة لتبدع المستقبل، وعلى يد أخرى طليقة أيضا لتحمي كنوز التراث الثمينة.

والمحور الثالث الذي ينبغي أن تدور عليه مستقبلا كل ثقافة من ثقافاتنا، إنما هو المحور ذاته الذي تدور عليه العولمة بحيث يكون من الواجب على كل ثقافة اندمجت في هذه المجموعة المعقدة التي تمثل الحضارة أن تبادر - في صلب الحوار العالمي الذي نلمس كل يوم بداياته المتزايدة في جميع الميادين، السياسي منها والاقتصادي، والاجتماعي والعلمي، والانساني والبيئي، أن تبادر بالطرف الذي يخصها من هذا الحوار، حتى تؤكد حضورها أمام ابصار الجميع وضمائرهم، وحتى يؤخذ عند الاقتضاء بيدها لتحمي نفسها حتى حيث يحتمل أن تهدّد العولمة أرسخ الهويات، بفعل هذا الضغط الماحق الذي لا تملك تلك العولمة تجنبه.

ولو اتسع الوقت لي لأشرح شرحا أطول كل واحد من هذ النقاط الثلاث أو قل كل محور من هذه المحاور الأساسية الثلاث، لألححت على ضرورة حماية الهويات الأكثر تعرضا للتلف، وهي أحيانا مهددة من قبل ذاتها هي بفعل هذا الانبهار الذي يمارسه عليها انموذج خارجي، قيل فيه إنه أنجع سياسيا واقتصاديا، وذلك بسبب ما سماه صاحب الأساطير الفرنسي الشهير لافونتان La Fontaine بنظر ثاقب عرف به، «بحجة الأقوى» مهما كان الموضع الذي يستمد منه هذا القوى «حجته» الغازية. والواجب يقضى بأن ندافع عن العقل وعن حجج الضعيف الكثيرة في مواجهة «حجة القوي».

وليسمح لي في هذا الموضع بأن أتوجه - بهذه المناسبة - بتحية إلى فلسطين العزيزة، فلسطين المرهقة غاية إلا رهاق، فلسطين التي تناضل من أجل أن تسترد هويتها، ذلك أن كل ثقافة تشهد حاليا مصاعب تتعلق بهويتها. والهوية إنما تبنى على مستوى انطولوجي كوني ؛ مع انخراط في الثقافات الخاصة التي تمكن لها يقينا من أن تتفتح وتغتذي، ولكن عليها أن تتجاوزها.

وكثيرا ما يكون الجمع في هذا السياق هو الصيغة المقبولة وكثيرا ما يذهب البعض إلى أن العولمة التي تتربص بنا إنما هي تراصف هويات ثقافية. وتلك رؤية تنفي أخص ما به جوهر الثقافة ذاته، واعني به ما فيها من ديناميكية الادماج. فثمة في قرارة كل ثقافة حية ديناميكية هي حركة تنطلق من الكوني الى الخصوصي، وديناميكية اخرى هي حركة في الاتجاه المعاكس تنطلق من الخصوصي إلى الكوني.

ومعنى ذلك أن الهوية الثقافية بما هي البعد الأول للكرامة الانسانية، هي المطلب المشترك بين جميع الحقوق الثقافية، وهي أيضا الموضوع المشترك بين كل الالتزامات المتصلة بتلك الحقوق، وكذلك بمجموع حقوق الانسان من جهة بعدها الثقافي.

ومعنى ذلك أيضا أن تلك الهوية على النحو الذي حددناها، إنما تحتل موقعا وسطا بين الخصوصي والكوني، وبين الوحدة والكثرة، وبين الفردي والجمعي، وبين التراث المتراكم أو الموروث، والمشاريع النازعة الى المستقبل ذلك أن الثقافة هي أيضا بل خاصة، هذا المسار المنطلق من الماضي يحمل جميع حضاراتنا نحو المستقبل، ليضع التركة الغالية بين أيدي شباب العالم الذي يتولى بإمكانياته هو إثراءها وإعادة إنشاء العالم.

وينبغي ألا نستسلم للخطإ الذي يمكن أن يترتب عن اختزال كل واحدة من ثقافاتنا الى ما كانت عليه في الماضي، بل يجدر بنا أن نثق بما تستطيع استنباطه من ذاتها، في تنوعها وباعتبارها استباقا للمستقبل.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

وهل نقول عن تلك الثقافات المتنوعة انها ثقافات متكافئة ؟ ذلك خطأ آخر، إذ أن ثقافاتنا أفضل من أن تكون متكافئة وليس لها أن تتكافأ لأنها ـ في عمقها ـ لا تقبل المقارنة. وتساوي ثقافاتنا في الكرامة إنما يكمن في عدم قابليتها للمقارنة فيما يتصل بقدرتها على توظيف الكرامة الانسانية.

ولا ريب أن بول فاليري P.Valery انطلق من هذه الاعتبارات ليستنبط النتائج القصوى التي تلزم عن وضعية التفتح والتبادل هذه، وهي وضعية لم يشهــدها التاريخ من قبل، فقال في كتابه "نظرات إلى العالم الراهن *Regards sur le monde actuel* ما يلي : "(...) إن جميع الظروف تدفع شعوب الأرض إلى وضع من التبعية المتبادلة تكون فيه غاية في التقارب، حتى إنها لن تستطيع في آجال قريبة أن تتجاهل بعضها بعضا تجاهلا يختزل العلاقات فيما بينها إلى مجرد عمليات ذات أغراض منفعية وسيحل محل ذلك شيء آخر غير أعمال الاستغلال والانتهاك والزجر والمنافسة".

وأعود مجددا فأقول إن حوار الثقافات والحضارات من شأنه أن يعين على بلوغ ذلك. وأعود مجددا فأقول أيضا إن حضارة الحوار هي حضارة الاعتراف بالآخر في أخريته وفي ثقافته الخاصة به، قبالة الأنا، وهي حضارة اعتراف الآخر برموز آخريتي الذاتية وبثقافتي الخاصة.

لذلك كان حوار الثقافات يتقوم بكل أشكال التبادل. وهو تبادل يقوم على احترام الفوارق ويتم بين مدينة وأخرى، وبين بلد وبلد آخر وبين أمة وأمة أخرى، وبين لغة ولغة أخرى وبين روحانية وروحانية أخرى، فهو في هذه الجهة وفي تلك تأثر وانفتاح، وهو إرادة متأكدة بوضوح، لا في السيطرة على الآخر وإذلاله واستعباده، ولا في استغلال مواضع التخلخل والضعف فيه لاحتقاره ونهب خيراته بل لمساعدته ـ في اطار من التقاسم الحق. على أن يكون هو ذاته، وأن يتطور في الاتجاه الصحيح وهو الاتجاه الذي يختاره هو، وعلى أن يقدم هو أيضا خير ما عنده في إطار من التكامل الفكري والاقتصادي والروحي بما تثري به كل الأطراف.

ثمّ هي أخيرا إرادة سيطرة السلم الحق الذي يملأ الصدور وهو سلم المصالح والضمائر، بما في ذلك الصريح والمضمر مما يخامرنا من أفكار، وهو سلم بين الشعوب والقارات. ذلك ما أدركه عالم الانطروبولوجيا الفرنسي الكبير كلود ليفي ستروس Strauss-Claude Levy عندما قال سنة 1982 في كتابه المسمي **العرق والتاريخ Race et Histoire** ما يلي : "ما ينبغي انقاذه انما هو ظاهرة التنوع وليس المحتوى التاريخي الذي وهبته إياه كل حقبة ولا يمكن لأية حقبة أن تجعل ذلك المحتوى يدوم بعدها. لذلك وجب أن نصغي للقمح وهو يختمر، وان نشجع الممكن الخفي، وان نوقظ جميع القدرات على العيش معا التي ادخرها التاريخ كما وجب أن نكون على استعداد ـ دون مفاجأة ولا استنكاف ولا ثورة ـ لتصور ما لا يمكن أن تتخلف عن إيجاده كل هذه الأشكال الاجتماعية من أشياء لم نألفها. فليس التسامح موقفا تأمليا يمنح الغفران عما كان، وعما هو كائن وإنما هو موقف ديناميكي يتمثل في توقع ما يجب أن يكون وفهمه والارتقاء به وتنوع الثقافات الانسانية ظاهرة تنتمي إلى الماضي وتحيط بنا في الحاضر وتدفعنا إلى المستقبل وليس لنا ما نطالبها به إلا أن تتحقق في أشكال يكون كل واحد منها إسهاما في أهم ما عند الآخرين من الأريحية. وهي مطالبة تنشأ عنها بالنسبة إلى كلّ فرد واجبات تقابلها".

ويبدو لي، سيداتي سادتي، أن هذه الجمل القليلة قالت ما يجب أن يقال من الأمور الأساسية. كما يبدو لي أن مستقبل ثقافاتنا بل ربما مستقبل هذه الحضارة الموحدة ولكنها متباينة الألوان وهي الحضارة التي نرغب فيها صادقين، إنّما هو مستقبل يتنزّل في "ديناميكية الاريحية" هذه حيث أمل أن أجد فيما يخصّني تعريفا جديدا للانسانوية.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

دور حوار الأديان في إرساء أسس السلم

المازري حداد(*)

هل يحق لنا اخلاقيا وهل يصح علميا أن نتناول الدين ها هنا باعتباره عامل منزع انسي وعامل وفاق بين الشعوب ومكونا ضروريا من مكونات عملية «ارساء أسس السلام»، وذلك بعد كل ما قرأنا وما سمعنا منذ سنوات إن لم يكن منذ قرون عن الدين باعتباره عامل «تقسيم» و«تقهقر» و«عدم تسامح» و «ظلامية»؟ وباختصار باعتباره «أفيون الشعوب» على حد عبارة كارل ماركس المقتضبة ؟ ذلك هو التمشي الذي تخيّرناه رغم ذلك. إذ بدا لنا أن تلك المقاربة مشروعة أخلاقيا ولها ما يبرّرها علميا، أو قل إنه على الرغم من الخطاب الغالب الذي يتهم الدين بجميع ما ارتكب اسرائيل من ذنوب (وأن أتحدث دون تلاعب لفظي) فإننا نقدّر أن الدين - انطولوجيا وجوهريا وغائيا - من صميم الانسانية ويمكن له أن يساهم في إقامة السلم في العالم سواء كان دين توحيد أو كان غير ذلك.

ونحن نتحدث عن الدين ها هنا باعتباره تعال صرفا، ذلك انه إذا كان علينا أن نتحدث عنه في تجلياته التاريخية المتعددة كان من البديهي انه أصل الكثير من الصراعات بين الشعوب والكثير من المذابح بين الاخوة. وإذا ما اعتبرنا الدين كذلك في راهنيته المباشرة وجدناه ملتصقا بالنزاعات الجارية بين الاسرائيليين والفلسطينيين، وبين الكاتوليكيين والبروستاتنيين في إيرلندا وبين الصربيين والكرواطيين والبوسنيين في يوغسلافيا السابقة وبين السيخ والهندوس والمسلمين في آسيا الجنوبية، وذلك إضافة إلى شكل آخر من أشكال الحرب الجبانة الكريهة وأعني بذلك الارهاب، المحلي منه (مجموعة التدخل المسلح GIA) والعالمي (القاعدة) الذي يستند إلى الدين باعتباره ايديولوجيا حرب «الخير» على «الشر»(1).

وبالتالي فإن المقالة التي سندافع عنها ها هنا هي التالية : إن الدّين في تعاليه المحض وفي كنهه الروحي مولد سلام وحمّال انسانية على جهة الإزماع. ولئن هو غمس في المحايثة وأفسده انتظار المهدي، وربط بالقوميات، ولطخ بالسياسة فإنه يصبح حرضا وخطرا ولا انسانيا. وبالتالي «فإن السياسي هو الآثم وليس الديني» كما سبق أن كتبنا ذلك(2).

ولكن هل ما زال بامكاننا - عند ذاك - أن نتحدث عن الدين ؟ كلا ! بل الأحرى أن نتحدث عن «أديان دنيوية» جديدة (ر. آرون R. Aron) أي عن ايديولوجيات كلّيانية شبيهة بتلك التي أغرقت - خلال القرن العشرين - الانسانية في أبشع ضروب الهمجية وأعني بذلك الشيوعية والنازية، ويجب حقا أن نذكر بأن ليس الدين هو الذي كان السبب في الإبادة (خمس ملايين من اليهود قتّلوا باسم التبشيرية الآرية) ولا في الغولاك (مائة مليون من «الخونة» أعدموا باسم التبشيرية الماركسية) ولكن الأصل في ذلك إنما هو فلسفة تقبع في مقابل الدين، وهو في هذا السياق الدين الكاتوليكي، وهي مناقضة له تماما وأعني بذلك الفلسفة ذات النزعة الكونية المادية والانسانوية، فلسفة عصر الأنوار وعلى وجه أدق هي فلسفة تتصور العالم بلا إله، فهو عالم خائب الرجاء كما يقول مارسال قو شيه(3).

(*) باحث وجامعي تونسي بكلية باريس 7 جوسيو.

(1) Mezri Haddad, **"Par-delà le bien et le mal"**, Libération, 19 Septembre, 2001.

(2) Mezri Haddad, "Le politique est coupable, pas le religieux" in **L'islam est-il rebelle à la libre critique** ?, Ed. Panoramiques - Corlet, 2001, pp. 113-125.

(3) Marcel Gauchet, **Le Désenchantement du monde**, Gallimard, 1985.

ولنذهب إلى الموضوع، قلنا فيما سبق «إن الدين يمكن له أن يساهم مساهمة نشيطة في إقامة السلم في العالم»، ويمكن له فعلا ذلك ولكنه لن يكون أساسا له، ذلك أن أسس السلم ترتبط بعوامل متعددة معقدة لا شأن لها بالدين. فهي ترتبط بالتوازن العالم وبعلاقات القوة بين الأمم والعلاقات الجغرافية السياسية والجغرافية الاستراتيجية وبالمصالح الاقتصادية التي هي مصالح متناقضة. وفي خضم هذه المعايير يعتبر الدين كما زهيدا فأقصى ما يمكن الاعتراف له به على المدى المتوسط والمدى البعيد إنما هو دور أخلاقي وبيداغوجي يهيئ لانبجاس ثقافة سلم أساسها التسامح واحترام الآخر.

وإنما في هذا الاتجاه يمكن أن يكتسي حوار الأديان أهمية بالغة شريطة أن يتجدد ذلك الحوار وأن يبعث من جديد للخروج به مما آل إليه من تلفيقية وكنسية منذ الفاتيكان الثاني Vatican II. لذلك وجب دون تأخير معالجة الرتابة بل الركود في حوار الأديان، وينبغي لهذا العمل أن يتم على مستويات متعددة ولا سيما المستوى الأكاديمي.

فثمة بادرة أولى قوية يمكن أن تتخذ بفرنسا وتتمثل في إنشاء كرسي للدراسات الاسلامية وكرسي للدراسات المقارنة (الاسلام - المسيحية). والبادرة التي اتخذها جاك لانق Jack Lang القاضية بإدخال «تعليم الظاهرة الدينية في المدرسة اللائكية»[4] لئن جاءت متأخرة فهي جديرة بالثناء وضرورية، ولكنها غير كافية. فالواجب في هذا المشروع أن يشمل الجامعة حيث ينبغي أن يوكل تدريس التاريخ والفلسفة واللاهوت الاسلامي إلى مختصين يقيمون وفقا لكفاءاتهم لا بحسب القرابة الايديولوجية أو معايير أخرى ذاتية.

فإدارة الدراسات الاسلامية التي تم استحداثها مؤخرا كان الواجب فيها أن تؤول إلى محمد أركون لا إلى لوسات فالانسي Lucette Valensi. فزيادة عن أن معرفة محمد أركون بالظاهرة الاسلامية تتجاوز بكثير معرفة السيدة فالانسي بها، فقد كان من المنطقي أن تؤول تلك الإدارة إلى مفكر اسلامي الثقافة والأصل. فهل كلف جامعي مسلم بمسؤولية إدارة معهد للدراسات العبرية ؟ وهل أعطيت إدارة معهد للدراسات الكاثوليكية لمسلم ؟ ففي فرنسا، الأرض الموعودة للائكية، يمنع على مختص في اللاهوت الكاثوليكي من أصل مسلم أن يدرس تلك المادة.

وثمة بادرة قوية ثانية ولكن هذه المرة من الجهة العربية الاسلامية، وهي تتمثل في إدراج تدريس تاريخي للدين اليهودي والدين المسيحي، فتنزيل ذلك الضرب من التعليم في برامج الجامعات العربية من شأنه أن يشكل خطوة حاسمة في الحوار بين الأديان وفي انبجاس ثقافة السلم، على شرط أن يكون ذلك التعليم علميا لا دعويا.

والاهتمام بمعرفة المسيحية واليهودية غائب تماما في الفكر العربي الاسلامي وهو بمثابة الأرض المجهولة لأسباب تتصل في ذات الوقت برواسب ثقافية (يمكن تلخيصها تقريبا في المقالة المكرورة التالية : الدين الاسلامي والثقافة العربية والحضارة العربية الاسلامية مكتفية بذاتها لأنها تمثل قمة الأشياء والحقيقة المطلقة) كما تتصل بحكم مسبق شاذ يتمثل في التساؤل عن جدوى فهم أديان «مزورة» محكوم عليها بالزوال ؟ وقد كان جمال الدين الأفغاني (1837-1897) شنّع على المسلمين في القرن التاسع عشر موقفهم القاضي بأنهم المؤتمنون على الحقائق الأخلاقية والعلمية لا لشيء إلا لكونهم يمتلكون القرآن. وقد كتب في رده الشهير على رينان Renan ما يلي : «ذهب الظن بالمسلم - وهو مشدود إلى معتقده انشداد الثور إلى المحراث - إلى أن الواجب يقضي بأن يسير إلى الأبد على الدرب نفسه الذي كان الفقهاء قد اختطوه له. وهو مؤمن إضافة إلى ذلك بأن دينه ما فرط في شيء من الأخلاق والعلوم، فهو متعلق به تعلقا قويا ولا يبذل أي جهد لتوسيع آفاقه. فما فائدة صرف الجهد في ما لا تقع فيه؟ ولم البحث عن الحقيقة وهو يعتقد أنه يملكها»[5].

لقد نشأ الاستشراق منذ عهد بعيد في أوروبا. ولكن علم الاسلام islamologie لم ينشأ إلا حديثا. فلم لا يبتكر المفكرون من

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

(4) كلّف ماك لانق J. Lang ريجيس دوبري R. Debrary بإعداد تقرير في هذا المشروع وقد نشر ذلك التقرير في دار Odite Jacob بتاريخ أفريل 2002.

(5) Jamal Eddine al-Afghani, Réfutations des matérialistes, ed. Paul Geuthner (trad. Amélié-Rarie Goichos), 1942, pp. 178-179.

أهل الثقافة أو التراث الاسلامي «علم المسيحية» (Christianologie) كما يسميها لويس غاردي Louis Gardet ؟ فقد ذهب هذا المختص في شؤون الاسلام إلى أنه «لا يسعنا إلا أن نأمل أن يتصادى علم المسيحية الاسلامية مع علم الاسلام المسيحي، أي أن يهتم مسلمون بدرس المسيحية من منابعها وتاريخها وواقعها المعيش درسا موضوعيا على غرار ما يجتهد المسيحيون فيه بالنسبة إلى الاسلام». والحق ان ذلك لم يوجد بعد ... وكما ان علم الاسلام المسيحي يتطلب الاستعانة بالمسلمين كذلك لا يمكن تصور علم المسيحية الاسلامي دون استعانة بمسيحيين. ويوم يتعرف المسيحي على ذاته من خلال ما يقوله المسلم في المسيحية، ويتعرف المسلم على ذاته من خلال ما يقوله المسيحي عن الاسلام يومها ويومها فقط ينتهي عصر التناقضات الخصامية ويبدأ عصر الحوار»[6].

لن يمر إذن حوار الأديان بالمساجد والكنائس بل بالمعرفة العلمية وبالتالي بالمدرسة والجامعة. وإذا ما نحن وقفنا اليوم أيضا على بعض الأحقاد المستندة إلى تأويل خاطئ للدين، وإذا ما أخذنا في الاعتبار المبدأ السقراطي القائل بأنه «ما من شرير بإرادته». كان الواجب أن نعالج أصل الداء : ألا إنه الجهل.

وليس يكفي أن نسخط على معاداة الاسلام أو المسيحية أو اليهودية معاداة بدائية، أو أن ندينها كلما أتاحت لنا الأحداث ذلك (وآخرها هو **الكلب والكبرياء**، تلك الرسالة الملتهبة التي كتبتها أوريانا فلاتشي)، بل يتعلق الأمر مستقبلا بالاستعاضة عن الحلقة المفرغة من الجهل المتبادل بحلقة ملأى من المعرفة المتبادلة ذلك أن اجتثاث العنصرية المناهضة للاسلام أو المسيحية أو اليهودية إنما يوجب معرفة معمقة بالاسلام وبالمسيحية وباليهودية.

ويتطلب الحوار مع الآخر والتفاهم معه وإقامة سلم دائمة معه أول ما يتطلب معرفة تاريخه وثقافته ودينه. ولنتواص جميعا بهذا الأمر وهو انه توجد في كل من تلك الأديان أقوال عنيفة ضمن نصوصها المؤسسة، بل ثمة فيها أحيانا أقوال تدعو في وضوح إلى الفتنة وقد آن أوان تنسيب مداها ولم لا نقد بعدها التاريخي.

وقد انفق بعد المفكرون وأصحاب التأويل من المسيحيين (الكاتوليكيين ولا سيما البروتستانيين منهم) جهدا تاريخيا نقديا في اتجاه اليهودية. أما مفكرو الاسلام وأصحاب التأويل فيه فإنهم لم يبذلوا جهدا مماثلا في اتجاه المسيحية واليهودية وهو ما تقضي النزاهة بالاعتراف به. فهم يعرفون المسيحية واليهودية من خلال ما في الاسلام عنهما لا من خلال ما يحكيه هذان الدينان عن نفسيهما. ولا يمكن معرفة الدين الآخر استنادا إلى مرآة الايمان وحدها، بل إني أزعم أننا لن نعرف حتى ديننا ذاته، إذا ما جهلنا الدينات الأخرى ولا سيما ما سبق منها الاسلام كما ذهب إلى ذلك عالم الانطروبولوجيا والمؤرخ ماكس مولر Max Muller حيث قال : «من لم يعرف إلا دينا واحدا لم يعرف أي دين»[7].

ومن ثم ندرك أهمية التمشي المقارن لا في التاريخ كما يدعو إلى ذلك صراحة أ. توينبي A. Toynbee ولا في الانطروبولوجيا أو الاثنولوجيا على نحو ما بيّنته أعمال م. ألياد M. Eliade وج. دوميزيل G. Dumezil وكلود ليفي ستروس Cl. Levy-Strauss ومارسل موس M. Mauss وماكس فيبر M. Weber وإنما أيضا في فلسفة الدين على نحو ما يدعو إليه بول ريكور P. Ricoeur أو اللاهوتي الكندي ميشال ديبلاند M. Depland الذي يعتبر «أنه لا يمكننا أن نقارن الأديان إلا بعد أن نكون على مسافة ما بالنسبة إلى معتقدات ديننا نفسه (أو الدين الذي كان دين الآباء أو دين الطفولة) وبالنسبة إلى مجتمعنا»[8]. ويضيف ميشال ديبلاند «أن الجسارة على المقارنة تتطلب الجرأة والحرية، ذلك أن الانقطاع إلى مقارنات حقيقية يتطلب أن يكون المرء قادرا على نقد ذاته بذاته وبالتالي على معرفة نفسه موضوعيا. وتستدعي المقارنة

---

(6) Louis Gardet, **L'Islam Religions et Communauté**, éd. Desclée de Brouwer, 1967. p. 427.

(7) أورده جان بيار غروساين في مقدمته لكتابا ماكس فيبر.

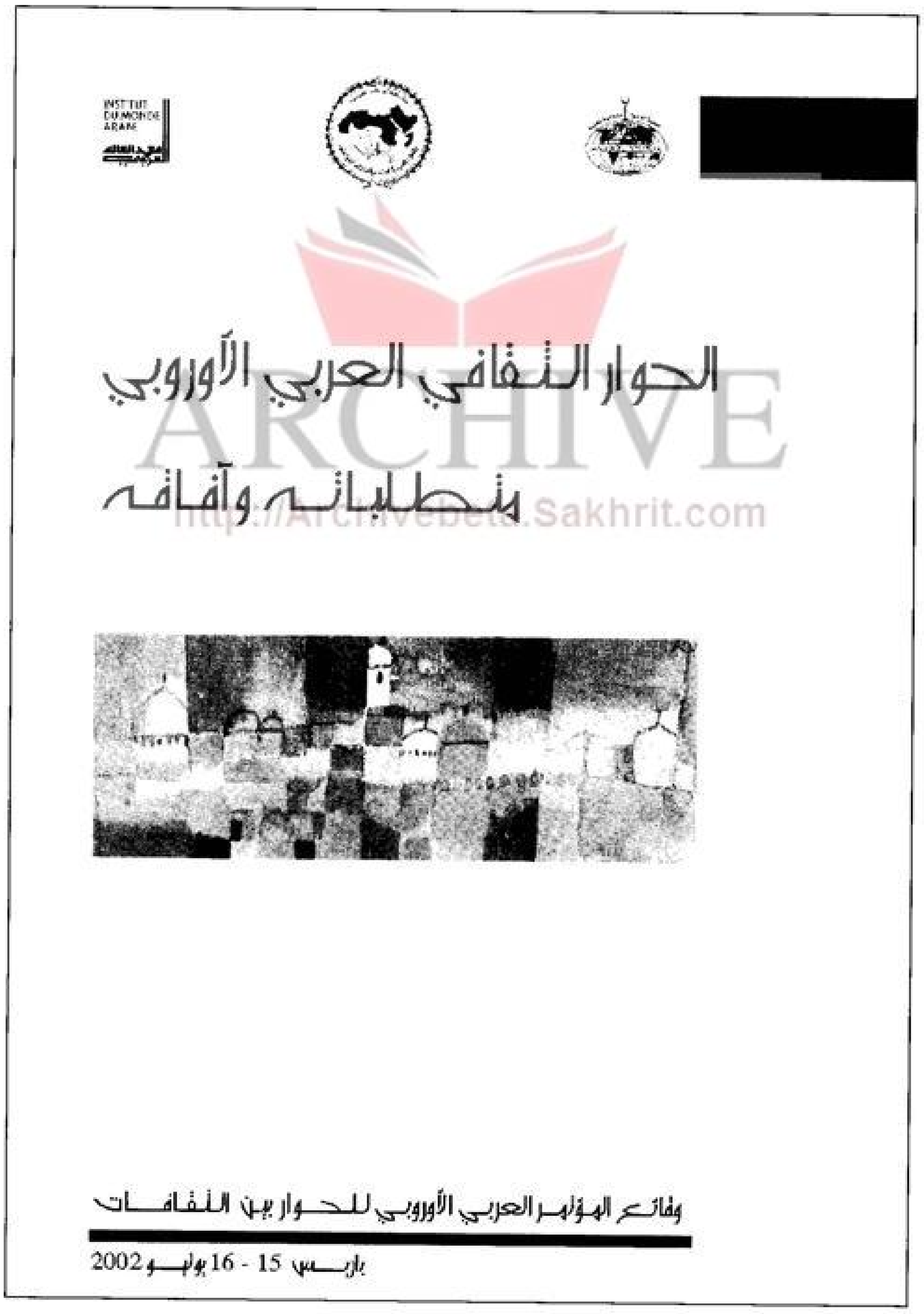
Max Weber, Sociologie des religions, Paris, Gallimard, p. 82.

(8) Michel Despland, **La religion en Occident, Evolutions des idées et du vécu**, éd. Fides, Montréal, 1979, p. 474.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

النظر إلى عالم الدين باعتباره عالما موحدا ولكنه متنوع ... إن اكتساب المنهج المقارن أمر على غاية من الأهمية لحدوث فهم نقدي للدين لأنه يتيح للفكر الأوروبي أن يشرع في الافلات من ايديولوجياته ذاتها ... ولذا أمكن لمراس المقارنة أن يكون تمرسا يحرر المؤمن وغير المؤمن من الأحكام المسبقة المرتبطة بالذهنية الايديولوجية الاقصائية».

إن اليهود والمسيحيين والمسلمين الذين فرق بينهم تاريخ معقد مؤلم مدعوون إلى أن يعرف بعضهم بعضا (علميا) وإلى أن يتعارفوا (روحيا). ولا بدّ للمستقبل أن يجمع شمل من شتتهم الماضي. فمعاهدات السلام التي تمضيها الدول لتخرج عنها فيما بعد ستبقى هشة ما لم تعمر القلوب سلم حقيقية وما لم تكن الاخوة الابراهيمية الأصيلة سائدة.



ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

أوروبا والعالم العربي في مواجهة تحديات العولمة

فيليب سوغان(*)

إني مبتهج كثيرا لانعقاد هذا المؤتمر وأود بدوري أن أهنئ منظميه شاكرا لهم بطبيعة الحال دعوتهم لأشارك في هذا الحفل الافتتاحي.

غير أني أقل ابتهاجا للموضوع الذي طلب إليّ التحدث فيه بحكم طبيعته، إذ هو على قدر كبير من الدقة والسعة والأهمية الجوهرية، وهو موضوع البلدان العربية وأوروبا في مواجهة العولمة.

فبقطع النظر عن تخوفي الشديد من ألاّ أكون عند مستوى إشكالية فكرية بالغة الطموح، فإن أشد ما أخشاه أن أجد نفسي مورطا في متاهات سياسية واقتصادية واجتماعية تدفعني بالتالي إلى استخدام لهجة وعبارات قد تظهرني في مظهر غير منسجم مع محتوى بقية المداخلات وأساليبها.

وليس لي الآن - وقد أفصحت عن تلك المخاوف - إلا أن أجتهد في تجاوزها فأحدث نفسي بأن المشاكل الثقافية من جهة والمشاكل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية من جهة أخرى، إن هي في الحقيقة إلا مشاكل شديدة الارتباط بعضها ببعض متزايدة التلاحم حتى إن إغفال ذلك يفضي إلى انعدام الجدوى في تناولها.

فكيف - وقد وضعنا ذلك - لا نتفق على أن أوروبا والعالم العربي معنيان على السواء بالعولمة. إنهما معنيان بها، بل قل انها تدفعهما بقوة باعتبار أن المسار الحالي يضع أيضا قيم كل منهما ومشاريعه التطويرية موضع تساؤل. فهما معنيان مدفوعان ويواجهان تحد على غاية من الأهمية، ناهيك أنه يتصل بما ليس بعده بعد، أي بستقبلهما لا أكثر ولا أقل.

وبالفعل فإن العولمة بمعناها الحرفي ظاهرة محيرة، لن أكلّف نفسي عناء وضع تعريف لها غير مسبوق، وسأعتبرها مثل غيري ظاهرة الوصل - في ظروف جديدة جدة كلية - بين مختلف أنحاء العالم وذلك بفضل ما طرأ على فكرتي المكان والزمان من تغيير. ذلك أن وسائل الاتصال الحديثة وتراجع تكاليف النقل قد محت المسافات بالفعل. فسواء تعلق الأمر بالتنقل أو بالاتصال، فهي تتيح تبادلا معمما بين مختلف أصقاع المعمورة، وتسمح بفتح الحدود والأسواق. فالعولمة - في رأي الجميع - أهم ظواهر أواخر القرن العشرين، بصرف النظر عما إذا اعتبرت فرصة سانحة أو إنذارا بالخطر.

ولن أجادل في قيمة هذا التعريف إذ الواجب فيه أن يستكمل مباشرة ذلك أننا لن نفهم شيئا من العالم الجديد إذا لم نضف أنّ العولمة بالمعنى الدقيق تتزايد آثارها حدة، وتتفاعل مع المعطى الجغرافي السياسي الجديد الناشئ عن تهاوي النظام الشيوعي والمتميز بوجود قوة عظمى وحيدة، وهي قوة عظمى وحيدة إليها يعود - لو أرادت ذلك - فصل الصراعات وحل المشاكل حيثما وجدت وعلى النحو الذي تريد. ثم هي قوة عظمى تنشر لغتها وثقافتها وقيمها نشرا أيسر، وعلى مراحل، وهي تنشر بوجه أعم أنموذجا انبنى على أساس الدولة الدنيا والمرونة الكلية والقيم الخاصة.

وتنتهي إلينا بالفعل مهذرة المبشرين بعولمة لا كوابح لها ولا شريك، لتوهمنا بنشأة سريعة لمجال عالمي للتبادل الحرّ، يكون

(*) رئيس برلمان الجمهورية الفرنسية سابقا.

ARCHIVE
http://archivebeta.Sakhrit.com

غاية في الشفافية، تتناقص فيه الفوارق الثقافية والهويات الوطنية وإرادة الاستقلال غير الحصيفة وحتى الأمم ذاتها ثم تتقلص، وربما تؤول نهائيا إلى الزوال، وباختصار فإن القول يدور على فضاء عالمي لا سلطان فيه إلا لقوانين السوق.

ذلك هو ما عنيت عندما ألمحت إلى أن العالم العربي وأوروبا يجدان نفسيهما، بحكم العولمة، يواجهان تحديا واحدا.

التحدي الاقتصادي والاجتماعي أولا

يكمن الخطر في استهداف أنشطة ومواطن شغل، وبالتالي في تآكل كل نظام اجتماعي وفي الوقت ذاته في تدهور الأجور وظروف العمل وتفاقم الفوارق.

ويصح ذلك على البلدان المتقدمة، وهو يصح أكثر على البلدان غير المتقدمة، ذلك أن (العولمة) تقيم علاقات بين مجتمعات بينها فوارق لا تقدر في مستويات المعيشة والانتاجية. ويمكن أن تكون خسائر البلدان الفقيرة فادحة. فالعولمة العشوائية تنتهي إلى فوارق بين الأمم وفي صلب الأمم بل انها تعمقها.

ثم تحد سياسي وثقافي

مع تجاوز الحدود التقليدية تنشأ ظاهرة هي أن الدولة تشهد تعرض دورها للتهديد والحال أنها هي موضع الشرعية وهي المؤتمن على تضامن المجتمع. وثمة أخيرا ابتداء صيرورة توحيد وتنميط، تهدد التنوع الثقافي أي الثقافات الوطنية وبالتالي التعددية ذاتها. وبالفعل فإنه يبدو أن تهديد التنوع الثقافي هو الخطر الكبير الآخر الذي تمثله عولمة بلا ضوابط.

فأي موقف يتخذ في مثل هذه الظروف؟ أستأذنكم في أن أتبنى رأي غسان سلامة وزير الثقافة اللبناني إذ يقول : «إن عبارة حوار الثقافات (...) عبارة ملتبسة نسبيا (...) فالثقافات والحضارات ليست هياكل قادرة على قيادة عمل متفق بشأنه. والفاعلون الحقيقيون إنما هم البشر المنتمون إلى تلك الثقافات وتلك الحضارات والأقدر على ذلك إنما هي الدول فواعل الحياة العالمية».

واعتقادي - اعتبارا لذلك - أن العرب والأوروبيين عليهم أن يتوصلوا إلى الاتفاق على هدفين مشتركين هما الدفاع عن التنوع الثقافي ورفض عالم اللامساواة.

فليس يمكن لأي منا أن يسلم بثقافة متشاكلة متجانسة تتراءى لنا نماذج منها في أكثر المجالات تنوعا ولا سيما في النزوع إلى سيطرة لغة واحدة نزوعا يمكن أن يفضي سريعا إلى الفكر الواحد وبالتالي فإن ما قد نعنيه غدا بحوار الثقافات **إنما هو الدفاع عن التنوع الثقافي وتكثر الهويات.**

وليس لأحد منا كذلك أن يسلم بالابقاء على عالم اللامساواة فضلا عن تعمق لا تساويه.

وعلى العرب والأوروبيين أن ينسقوا جهودهم أكثر من أي وقت مضى - تعبيرا عن تلك المواقف المشتركة - في مجال السياسة الخارجية وأن يبحثوا لهم عن حلفاء. ولكن عليهم بالخصوص أن يعطوا المثال، فيقرنوا القول بالفعل لبناء تعاون يسمح لهم بالصمود صمودا أفضل لمخاطر العولمة واستغلال الفرص التي قد تتيحها. وباختصار فعليهم معا أن يجعلوا لمفهوم التنمية المتقاسمة متانة دلالية حقيقية.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

ويمر ذلك - في تقديري - ببعض الشروط ويستدعي توجهات بسيطة :

I - الشرط الأول : ضرورة استيعاب الماضي الصعب وتجاوزه

ليس من الضروري العود إلى ماض سحيق لندرك ما نلقى من صعوبة، على أنه لا بد من التذكير بأن البحر الأبيض المتوسط إنما يتخذ شكل الفاصل بين ضفتيه وقد كان لعقود طويلة عامل توحيد، بداية من امبراطورية شارليمان Charlemagne في الشمال والغزو العربي للجنوب وبالتالي بداية من القرن الثامن.

وبداية من ذلك العصر أصبحت الاتصالات بين المسيحية والاسلام من النوع الصراعي. فإعادة الفتح الاسباني والحروب الصليبية تركت آثارا عميقة في خيال كل منا.

غير أن ذلك ليس هو المهم، فالمهم أن الحضارة العربية ساهمت بقوة في نشأة النزعة الإنسانية الأوروبية خاصة بفضل إدخال المؤلفات الإغريقية القديمة إلى أوروبا في أواخر العصر الوسيط حيث لم تكن معروفة وهي مؤلفات قررت البابوية إدماجها في الفكر اللاهوتي.

غير أنّ تأثير الفكر العربي الإسلامي ظل في أوروبا محدودا. وعندما بدأ أفول الامبراطورية العثمانية، وقد كانت منذ القرن السادس عشر تسيطر على العالم الإسلامي، حل محل الخوف من التركي الميل إلى التندّر «بالتركيات» وهو لفظ يشمل الثقافة العربية وسيصبح مصدر تأثير ثقافي عربي مزدوج القيمة.

فبورجاس Borges يعتبر أول ترجمة **لألف ليلة وليلة** مرحلة أساسية في تشكل الرومنطيقية الأوروبية في حين يرى ادوارد سعيد في «**الاستشراق**» باعتباره رؤية للعالم العربي من منطلق مركزي غربي تيارا تسطيحيا يحمل في نهاية الأمر الطابع الاستعماري.

فلنتحدث تدقيقا عن الاستعمار.

لم يمس الاستعمار الأوروبي ـ قبيل الحرب العالمية الأولى ـ العالم العربي إلا جزئيا، وقد كان استعمارا متأخرا بالمقارنة مع جهات أخرى من العالم. وحضور فرنسا في افريقيا الشمالية، والمملكة المتحدة في مصر والسودان، وايطاليا في ليبيا، صحبته معاودة الاهتمام بالأرض المقدسة خاصة. أصبحت القدس ـ وقد أهملها الأتراك ـ موضوع تنافس بين القوى الأوروبية في أواخر القرن التاسع عشر، ونصبت فيها قنصليات، وحاول كل طرف أن يكون حاميا لهذه الطائفة أو تلك من الطوائف الدينية.

ومع انتهاء الحرب العالمية الأولى، وانطفاء الامبراطورية العثمانية، سيشهد الوضع انقلابا جذريا إذ أن التأثير الأوروبي سيصبح لفترة محدودة التأثير الغالب.

وظهرت عندها دول جديدة على مرحلتين سنة 1920 وسنة 1948 وسويت وقتها إشكالية وحدة العالم العربي حتى قبل أن تطرح.

ومما يجدر التذكير به ـ إحقاقا للحق وتأكيدا للمصلحة ـ أن أوروبا ولا سيما فرنسا والمملكة المتحدة تتحملان في نظر دعاة الوحدة العربية مسؤولية ثقيلة في التجزئة السياسية الناتجة عن تقاسم وقح (للعالم العربي) بين قوتين استعماريتين (يرمز إليه اتفاق سيكاس وبيكو Sykes-Picot لسنة 1916) على حساب الطموحات القومية العربية التي حاول بلورتها فيصل شريف مكة وقائد التمرد العربي.

وعن هذا التقسيم المتصنع الاستعماري النمط، والمفرض من الخارج ترتبت بعض مشكال العالم العربي الحالية، لا سيما في الشرق الأوسط : دول متنافرة وأقليات بدون دولة أو موزعة على دول متعددة، توزيع سيء للثروات الجوفية (حتى وإن لم يكن النفط يلعب إلا دورا اقتصاديا محدودا غداة الحرب العالمية الأولى) ولا سيما التجزئة السياسية للعالم العربي التي كانت مصدر خلافات عديدة لا جدوى منها بين دول كان عليها بالطبع أن تنتصر لإرثها التاريخي المشترك.

بقي أن نتذكر الظروف الصعبة للغاية التي تمت في إطارها إزاحة الاستعمار عن بعض الدول العربية. ونتائج ما قد يكون جرى لم تزل بعد في الجزائر حاضرة في الأذهان، وقد يكون ذلك في العلاقات بين دولة ودولة أقل حدة مما هو عليه في العلاقات بين بعض المجموعات من كلا القوميتين، وربما على مستوى ما بين القوميتين كما هو الشأن في فرنسا.

إن الزمن كفيل بتضميد الجراح ولكن آثار الجرح باقية. ويكفيك التجول في ضاحية من ضواحي العاصمة الفرنسية لتقف بنفسك على مداها في تعدد مظاهره.

ومع ذلك فإنه لا بد من تجاوز ذلك الماضي وطرد شبحه. ويستوجب ذلك أن نعرفه معرفة أفضل تيسر التفاهم المتبادل.

II ـ الشرط الثاني : على أوروبا أن تجيد تقدير حقيقة العالم العربي وعلى العالم العربي أن يستعيد نخوته وسنظل أبعد ما نكون من الحقيقة ما بقينا نجهل الحضارة العربية هذا الجهل البعيد.

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com

وإني أتعفف ـ توضيحا لمقاصدي ـ عن ذكر تصريحات صدرت عن رئيس حكومة أوروبية غبي منذ أشهر تعلقت بتفوق هذه الحضارة أو تلك، كما أني لن أذكر اتهام العالم العربي بالمسؤولية في تنامي الارهاب إذ هو اتهام لا يقل طيشا عن الأول.

ولكن ثمة ما هو أهم لأنه أعمق. فانتصار شارل مارتال Martel Charles في معركة بواتييه Poitier سنة 732 م على الجيش العربي يعتبر ـ في المخيال الفرنسي وفي أوروبا عامة ـ انتصاراً وضع حدا لزحف الهمجية. وأنا من الشاهدين على ما تثيره وجهة النظر هذه من غضب عند مؤرخ كبير مثل جورج دوبي G. Duby المتخصص في العصر الوسيط، ولما كان مقتنعا بأن محاربة مثل هذا العماء لا يكون إلا بالاستفزاز قال بصوت عال قويّ لو كتب لتلك المعركة أن تشهد مآلا غير الذي شهدته لكان التقدم في الغرب قد ربح قرنا أو قرنين.

ولنقل بشكل أبسط ولنكرر القول ولنذكر بأن إسهام الحضارة العربية الإسلامية في الحضارة لا مثيل له. وبأن الفضل يعود إلى العالم العربي الإسلامي في نفض غبار النسيان عن النصوص اليونانية وفي نشرها. ولنذكر بما كان عليه الأمويون والعباسيون والأندلسيون في كل المجالات من حداثة وتفتح فكري. والواجب يقضي بإلجام أولئك الذين يزعمون أن الإسلام والتقدم لا يتواءمان، والحال أن الماضي يشهد بذلك التلاؤم. وأنا، أعلم أن محمّدا والقرآن يدعوان إلى ممارسة حرية الاختيار وإعمال العقل والبحث وفهم الطبيعة بواسطة العلم.

غير أن العرب لا يعفون من هذا الجهد الذي نطالب الأوروبيين ببذله. فعلى العرب أنفسهم أن يتجاوزوا مركبات كثيرة وأن يعتزوا بهذا الماضي، فذلك هو ثمن سبيلهم إلى معاودة الصلة به والارتقاء الحر إلى الحداثة.

لا ريب في أنه قد حدثت فترة انحطاط عربي، ولا ريب في أنه قد حدثت فترة انحطاط عربي إسلامي ولكن القدرة على تشخيص الأسباب تمكن من أسس انطلاقة جديدة وتجارب بعض البلدان العربية تقوم شاهدا على أن التجديد ممكن.

فما الذي جرى مما يمكّن من تفسير الوضع الراهن؟

لقد أغلق أولا باب الاجتهاد في أوائل القرن الحادي عشر حيث استنكر الخليفة ـ تصديا للغليان الفكري ـ مجهودات البحث وممارسة النقد وما كان لذلك أن لا يؤثر في انحطاط بغداد. ثم إن آمالا كثيرة قد علقت على الامبراطورية العثمانية غير أنها آلت بدورها إلى الهرم فالانهيار.

وهكذا وجد العرب أنفسهم ـ غداة هزيمة الأتراك فيما بين 1914-1918 ـ يواجهون على غير موعد واقع «الدولة ـ الأنموذج» وهو واقع لم يهيئهم الإسلام له. ثم ها قد جاء الزخم النفطي وكان مع ذلك موزعا توزيعا غير متكافئ فنشأ عنه من المشاكل أكثر مما يستطيع حله منها.

واليوم يجد العالم العربي نفسه في مفترق الطرق... فالأوروبي مثلي يشعر أنه يشهد تسابقا بين دول تسعى إلى تحديث ذاتها وبين إسلاموية تستند إلى مبادئ تختزل التعاليم المحمدية لرفض الحداثة أو كما يقول جاك بارك Jacque Berque هي إسلاموية تستخدم القرآن «مصدرا تستمد منه البديل لروح العالم المعاصر».

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

ويجري هذا السباق أمام جماهير شعبية مترددة بشأن ما ينبغي تخيره. ومما يزيد في ترجيح اختيار المعسكر السيء حصيلة اقتصادية غير مضمونة في مجملها مع ما يلازم تطور النزاع الاسرائيلي الفلسطيني ويترتب على نتائجه من خيبة أمل.

وهكذا ندرك أن ما تتوخاه الدول من حذر في التقدم بالديمقراطية أو في مجال الإصلاحات الهيكلية لا يحل في حد ذاته أي مشكل، فضلا عن أن العولمة تعمق نتائجه الاقتصادي منها والنفساني والأخلاقي.

ومن المهم أن نسجّل في هذا السياق أنه باستثناء بعض البلدان الأكثر تقدما من غيرها، فإن التحاليل الأبعد نظرا والمبادرات الأكثر جسارة إنما تمت صلب المؤسسات العربية المشتركة سواء تعلق الأمر بمنظمة المؤتمر الإسلامي أو قل الجامعة العربية تلك المؤسسة التي لن نحيط بما فيه الكفاية

بفضلها التاريخي... وبفضل المنظمة التابعة لها وهي المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم... ويمكن لي أن أضيف إلى القائمة البنوك الإسلامية.

وعلى كل حال فقد آن الأوان بالنسبة إلى الشعوب العربية لتقيم الدليل على أن الحساسية ضد الحداثة ليست قدرا لا مفر منه.

وجوب تحديد توجهات واضحة

إن استيعاب الماضي الصعب وتجاوزه، وفهم الشريك فهما أفضل، وخلع المركبات هي الشروط التي علينا أن نوفرها. وإنا لقادرون على ذلك. وعندها تكون الردود المشتركة على العولمة ردودا ممكنة. فقد أنجزنا الكثير خلال العقود الأخيرة مما لم أكن أتوقعه في مجال تلاقي المقاربات والمواقف الكبرى. ولكن بقي علينا أن ننجز الكثير في مجال التنمية المشتركة.

ونحن نعلم أن آليات ذلك متوفرة، إذ بالإضافة - على حدة - إلى العلاقات الأوروبية المغاربية القائمة في إطار ما يسمى بـ «5+5» فإن المسار الذي فتحته برشلونة يوفر من آليات التنمية المشتركة الكثير. وينبغي ألاّ نندهش أو نقلق من هذه النقلة الأوروبية العربية في اتجاه البعد المتوسطي، فهو لا يلغي أحدا بل إنه - على العكس من ذلك - يجعل من ضفتي البحر الأبيض المتوسط ومما وراءهما، إطارا جغرافيا نحن في حاجة إليه.

وأهداف اتفاقية برشلونة معروفة، وهي الحوار والسلم والازدهار، والتلاقح الاجتماعي، وحماية المحيط، والثقافة والتربية، فكيف لا نوافق عليها؟

ولكن مجرد ذكر تلك الأهداف يجعلنا ندرك مدى ما يتهددها من فشل. والحقيقة أن إدراك ذلك يستدعي نظرة متسامية ووضع اتفاقيات الشراكة في مواضعها، ومعاودة تأمل المسائل في إطار شامل.

فما السلم؟ وما الازهار؟ وما التلاحم الاجتماعي؟ وما المحيط؟ وما الثقافة والتربية؟ إنها أمنيات زكية ما من أحد فكر في أن يوفر وسائل إنجازها! وفي ذلك ما يشير إلى أن إشكال العولمة مطروح في هذا السياق كما في غيره.

فبلدان البحر الأبيض المتوسط مندمجة في التقسيم العالمي للعمل منذ زمن بعيد، وهي في أغلب الأحيان مندمجة فيه أكثر من البلدان الأخرى، إذا ما قسنا تفتحها بالعلاقة بين التدفقات التجارية والمنتوج الداخلي الخام.

غير أن المنطقة المتوسطية ليست - رغم ذلك - من فواعل العولمة المؤثرة إذ يعبر تفتحها عن تبعيات، أكثر مما يعبر عن مساهمات وعن تجزئة أكثر مما يعبر عن تكامل. فثمة اقتصاد أمريكي شمالي قائم الذات، وثمة اقتصاد أوروبي واقتصاد في جنوب شرقي آسيا، ولكن لا يوجد اقتصاد متوسطي ولا - من باب أولى وأحرى - نظام إنتاج متوسطي.

فلنجرأ على وضع هذه المقالة وهي أن العولمة هي أيضا هذه الحركة التي لم تفتأ منذ القرن السادس عشر تسلب البحر الأبيض المتوسط مكانته، باعتباره «اقتصاد عالم» برمته على نحو ما حدده فرانسوا بروديل F. Braudel لتجعله على هامش تيارات التبادل الأساسية وعلى هامش مراكز الإنتاج الكبرى.

قال أحد علماء الاقتصاد الفرنسيين ذات مرة «ان البحر الأبيض المتوسط يشكو - في عالم التبعية المتبادلة - تبعية وحيدة الاتجاه». وهو رأي لم يزل صحيحا وبالتالي كانت المسألة الحقيقية هي التالية : كيف نستعيد الاستقلال بإقامة نظام تبعية متبادلة؟

ولبلوغ ذلك ثمة استراتيجيتان ممكنتان : فثمة من ناحية استراتيجية تسعى إلى الاستفادة من انعكاسات النمو الخارجي، الأوروبي منه بالخصوص، لنتحول إلى معالج فرعي لأوروبا وفقا لرؤية على منوال «الدوائر وحيدة المركز» وثمة من ناحية أخرى استراتيجية تسعى على العكس من ذلك إلى بناء ديناميكية تنموية خاصة بالمتوسط.

فالاستراتيجية الأولى تشكل امتدادا لتركة ثقيلة سادت في الخمسين سنة الماضية وهي على وجه الاحتمال نزعة انتحارية

حتى لو مكنت بفضل مجهود جبار من تحقيق بعض المنافع في المدى القصير. والاستراتيجية الثانية هي وحدها القادرة على إيجاد أمل في تحقيق نمو يسند ذاته بشكل دائم.

وسيدور الأمر على الامتلاء أو الخواء بحسب إجادة طرح إشكال العولمة أو فساده في مستوى البحر الأبيض المتوسط، ذلك أنّ الوقوف عند طرح الاشكال على نحو إمّي (إما... وإما...) قد يفضي بنا إلى مأزق.

ولا يمكن أن تعتمد السياسة التنموية على الاستثمارات الخارجية المباشرة وحدها حتى ولو كانت تلك الاستثمارات بالطبع صالحة فتوجيه كل الجهد إلى جلب الاستثمارات من الخارج - ويعني ذلك في هذه الحالة، جلب قسط كبير من الادخار الأوروبي نحو الضفة الجنوبية للمتوسط، لا يمكن أن يفضي إلا إلى خيبة أمل بحكم أن حركات رؤوس الأموال هذه ستظل هامشية.

وعلى كل حال فإن الاستثمار الخارجي المباشر لا يصنع التنمية. ويكفي دليلا على ذلك أن نتأمل الوضع في مصر وهي أكثر بلدان الجنوب المتوسطي جلبا للاستثمارات الخارجية دون أن يكون لها تأثير حاسم في مجال التنمية الاقتصادية.

والصحيح أن ثمة مفارقة بين الإلحاح الشديد على جلب الاستثمار الخارجي من ناحية وبين استثمار الادخار الوطني لبلدان الجنوب المتوسطي في بلدان الشمال من ناحية أخرى. والحقيقة أن التنمية تبنى أولا انطلاقا من تجنيد الادخار المحلي وأن التنمية تولد بدورها ادخارها الذاتي.

وجب إذا مواجهة سياسة الجلب بسياسة أشمل هي سياسة التنمية الذاتية. وقد تم التعويل تعويلا مبالغا فيه على الاستثمار الخارجي، وكذلك على التبادل الحر والتجارة حتى ان اتفاقيات الشراكة بين الاتحاد الأوروبي والبلدان المتوسطية، هدفها الأساسي على المستوى الاقتصادي إنما هو إنشاء منطقة تبادل حرّ.

ذلك هو دون شك عيبها الأساسي لما تقوم عليه من خلط بين الوسائل والأهداف. فالتنمية لا تتحقق بالتجارة وحدها، والمنافسة ليست غاية في حدّ ذاتها، بل إنما تبنى التنمية بنمو الإنتاجية وهما شيئان مختلفان تماما.

إن التفكير (في هذه المسائل) انطلاقا من مفهوم الانتاجية الشامل لا من مفهوم المنافسة تمش واعد بشكل يختلف عن سواه، إذ هو يجعلنا نلمس عديد المسائل الأساسية التي لا شأن لها مباشرة بالتجارة الدولية، مثل الصحة والتربية وجودة النظام البنكي والخدمات العمومية، وبالتهيئة الترابية، والنقل وبالتعمير والسياسة الصناعية... وذلك يعني أن نفهم إلى أي مدى لا تتعلق المسألة بما هو كمي وحده، بل بما هو كيفي أيضا. وهي لا تقتصر على البعد الاقتصادي ولكنها تشمل أيضا البعدين السياسي والاجتماعي. وقد ضاع ذلك كله في التركيز على التبادل الحر.

لكن ما التبادل الحر؟ وإلى أي مدى يمكن أن نوغل في الانفتاح؟ وإلى أي مدى يجب أن نذهب في تذليل عوائق المنافسة؟ هل يجب إلغاء كل أشكال التدخل السياسي؟ كل أشكال التقنين؟

وكيف تبدو اتفاقيات برشلونة في ضوء هذه الأسئلة؟ هل تشكل خطوة إلى الأمام أم أنها تشكل خطوة في الاتجاه المجانب؟ إن الحوار الأوروبي المتوسطي الذي بدأ من برشلونة جدير بالتقدير من جهة مقصده ولكنه في الواقع جانب الأمر الأساسي، الذي هو مسار من الوفاق والتعاون، ومسار من التنمية المشتركة بين جميع البلدان المتوسطية. فالأمر الأساسي هو أن تجتمع كل بلدان البحر الأبيض المتوسط لتدرس معا مشاكلها المتعلقة بالأمن الجماعي، وتيار الهجرة، وبالمحيط والماء والأمن الغذائي وبالثقافة والسياحة والبحث العلمي والتعمير والبنى التحتية...

فبرشلونة هي صياغة جديدة للحوار بين الشمال والجنوب ونمط جديد للحوار بين المركز والتخوم، انضاف إليه التبادل الحر، والحال أنه يجب تدقيقا كسر المنطق الاقصائي البشع لحوار الشمال والجنوب كسرا كاملا والخروج من مجرد المنطق التجاري طلبا لمنطق إنتاجي.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

وهكذا يكون البحر الأبيض المتوسط في حاجة إلى ظهور «كتلة لاتينية» في صلب الاتحاد الأوروبي لأن بلدان أوروبا لا تنزع بنفس واحد إلى المتوسط، ثم ان التوسع في اتجاه الشرق سيكون مستقبلا، أولوية الاتحاد الأوروبي لعدة سنوات.

وبالتالي فإن مستقبل البحر الأبيض المتوسط متوقف على ما ستقرره كل البلدان المتوسطية مجتمعة أكثر مما هو متوقف على الحوار الأوروبي المتوسطي باعتباره محدود الطموحات بالضرورة فذلك أمر ثانوي بالنسبة إلى الاتحاد الأوروبي ولأن بلدان جنوب المتوسط ليست مهيأة للدخول في الاتحاد الأوروبي على خلاف ما عليه الأمر بالنسبة إلى بلدان الشرق الأوروبي.

إن مستقبل المتوسط متوقف إذا على انبجاس الاتحاد المتوسطي، ولا ريب في أن هذا الاتحاد المتوسطي لن يبنى بالضبط على غرار أنموذج الاتحاد الأوروبي. ولا ريب أيضا في أنه على هذا الاتحاد أن يولي عناية للتعاون غير الاقتصادي أكثر مما كانت توليه له المجموعة الاقتصادية الأوروبية في السابق.

أما وقد استعادت المحددات الجغرافية السياسية والجغرافية الاقتصادية اليوم حقوقها، واكتشفنا أن التاريخ لم ينته بعد، وبلغت العولمة التجارية أقصى حدودها، وأصبحت أوروبا نفسها تتساءل عن التوازن بين السياسات المشتركة وبين المنافسة وتطرح إشكال الأنموذج الاجتماعي الأوروبي، فإن الفرصة لم تتح من قبل كما أتيحت اليوم لطرح اشكال الأنموذج المتوسطي في الحضارة لنقف على الخطر المحدق لو جعلنا من أوروبا حصنا مقطوعا عن أصوله تحارصه غدا بلدان متوسطية تكون قد تحولت إلى «بانتوستانات» معادية.

وما هو اليوم أشد ضرورة وإلحاحا أكثر من أي وقت مضى بالنسبة إلى أوروبا والعالم، إنما هو أن يطرح على الإنسان المتوسطي السؤال الكبير الذي كان طرحه جان مونّي J. Monnet منذ أكثر من نصف قرن على الإنسان الأوروبي فالشروع في بناء المتوسط لم يكن في يوم ما أشد ما هو اليوم ضرورة وإلحاحا، على غرار ما شرع منذ أكثر من نصف قرن في البناء الأوروبي.

فلأروبا والعالم العربي مصالح مشتركة متزايدة منها الرد على العولمة والتنمية الاقتصادية، والاستقرار السياسي، ومحاربة الإرهاب، والتحكم في تدفق الهجرة حتى لا نذكر إلا الرهانات السياسية. فهما إذا مجموعتان على غاية الاختلاف عليهما الاعتراف بجوار طالما ثقل عليهما.

وبقي عائــق :

ليست أوروبا قادرة على أن تؤثر لوحدها تأثيرا حاسما في أوضاع يتوقف عليها رغم ذلك مستقبل شراكتها مع الواجهة الجنوبية لحوض البحر الأبيض المتوسط والعالم العربي في جملته. وبالتالي فإن إحدى العوائق الأساسية القائمة في وجه الشراكة العربية الأوروبية حاليا إنما هو تبعية أوروبا لوضع عالمي لا تتحكم في الجزء الأوفر منه، وعليها أن تعي ذلك.

كما عليها أن تعي أن الطريقة الوحيدة بوجه عام، لمقاومة الارهاب، المحلي منه والعالمي، إنما هي حرمانه من التربة التي يتمعش منها. ذلك أن العرب والأوروبيين في حاجة لبعضهما البعض ليبقى كل منها وفيّا لذاته.

وهل لنا ألا نحس بإشارات القدر؟ فقد التأم شملنا أساسا حول هذا البحر المتوسط الذي توارثناه. وتلك إشارة أولى.

وما حدث هو أن هذا البحر كان موضع مولد الحضارة وقمتها، وعلينا نحن أن نجعل منه موضعا نتعلم فيه كيف نجعل العصور الجديدة في خدمة الإنسان. وإنه لرهان كبير.

ولنتذكر دائما ما نبهنا إليه كلود ليفر ستروس Levy-Strauss Claude في قوله: «ان وجود أنموذج ثقافي وحيد خطر جسيم على الجنس البشري وليس يمكن أن تكون الحضارة العالمية إلا ائتلافا على المستوى العالمي لثقافات حفظت كل واحدة منها أصالتها».

بيان باريس للحوار الثقافي العربي الأوروبي

ببادرة من المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ودعم من جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، ومساهمة من معهد العالم العربي بباريس، انعقد المؤتمر العربي الأوروبي للحوار بين الثقافات تحت شعار : "**مرتكزات التعرّف على الآخر من أجل التعايش معا من منطلق التسامح بين الحضارات والأديان**"، وذلك يومي 15 و16 من الشهر السابع لعام 2002.

وشارك في هذا المؤتمر جمع غفير من أهل السياسة والفكر والثقافة من تونس والجزائر والجماهيرية العظمى وسوريا وفلسطين والكويت ولبنان والمغرب ومصر وموريتانيا، عن الجانب العربي، ومن إسبانيا وألمانيا وإيطاليا وبلجيكا وروسيا ورومانيا وفرنسا وليشتنشتاين، عن الجانب الأوروبي. كما شاركت فيه شخصيات مثلت مؤسسات عالمية وإقليمية، منها اليونسكو والمجلس الأوروبي.

ودار عمل المؤتمرين على محاور أساسية ثلاثة : تعلق الأول بإشكالية الآخرية، والثاني بثقافة السلم، والثالث بالمعرفة والاعتراف بالآخر.

وفي ختام هذا المؤتمر، أصدر المشاركون فيه هذا البيان الذي اصطلحوا على تسميته "بيان باريس للحوار الثقافي العربي - الأوروبي".

• إن ما شهدته مواضع كثيرة من العالم من أحداث مؤسفة مؤلمة وصراعات دامية لأسباب سياسية أو اقتصادية أو عقدية أو عرقية يستنفر جميع الإرادات الخيّرة، وفي طليعتها المثقفون والفنانون والعلماء، لتحمّل المسؤوليات الجسام في حفظ السلم العالمية صيانة لمكاسب الانسانية ودفعا لمسيرتها في معارج التقدّم، تقديرا من المشاركين في المؤتمر أن ليس كالفكر قوة معنوية لتشييد حصون السلام في القلوب والعقول ليستتبّ الأمان في واقع البشرية المعيش، لا سيّما وقد أصبح للإنسان من أدوات الدمار ما تجعل حاجته إلى الحكمة آكد من أيّ وقت مضى.

• يعبّر المؤتمرون عن انشغالهم العميق بتنامي ظواهر التطرف والإرهاب وعدم التسامح وتزايد الانغلاق على الذات وإقصاء الآخر. ومن المفارقات أن يكون ذلك في عصر حققت فيه الإنسانية من وسائل الاتصال وأسباب التعارف والتقارب ما لم يسبق له مثيل في تاريخها. وهم يؤمنون أنّ من أجدى سبل تجاوز تلك المفارقة بناء نظم تربوية سليمة تعدّ الناشئة لحياة بشرية لا مجال فيها لأيّ شكل من أشكال التمييز، وتمكن لها من تكوين متوازن يهيء لها أسباب اكتساب قيم الكرامة الانسانية. وهم يؤكدون في هذا السياق ما لوسائل الإعلام وتقنيات الاتصال من دور خطير لا بدّ لها من الاضطلاع به، مساهمة منها متأكدة في بناء أجيال حرّة مسؤولة وإشاعة ثقافة التآخي الإنساني.

• وهم يعتبرن أنّ المسعى الحواري يشكل الوسيلة

الفضلى لوصل الانسان بالانسان في مجرى التقريب بين الرؤى واستكشاف سبل التواصل والتفاهم والتعاون بين الشعوب بدعم الجوامع المشتركة بين الثقافات والحضارات في تنوّعها الخصب تلمّسا " **لكلمة سواء**" ومغالبة لأسباب الجفوة والتعصب في مجرى أخلاقيات إنسانية كونية، بما يمكن من تجاوز كل أشكال الهيمنة والتنميط الأحادي والإقصاء والتهميش، ذلك أن لكل ثقافة الحق في الحياة والازدهار والاحترام. لذلك كان الحوار بين الثقافات من أهم ضرورات السلم العالمية ومن أول واجبات الحفاظ على تنوع إنتاجات التجربة الإنسانية عبر التاريخ.

• وإذ يبارك المؤتمرون بادرة الألكسو بإقامة هذا المنبر الحواري بين الثقافتين العربية والأوروبية، فإنهم يؤكدون ما لذلك الحوار من أهمية في إحياء تقاليد تاريخية عريقة انتفع بها الجميع أمس على نحو ما يشير إليه في جلاء ما قام بين فلاسفتنا وعلمائنا وأدبائنا من صلات وثيقة وتثاقف حقيقي، ازداد العلم به ثراء وتقدّم الفكر في كلّ المجالات تقدماً لا ينكر، تدين له الانسانية اليوم بما حققت من عظيم الانتصارات المعرفية والإنجازات التكنولوجية. وبالتالي كان الواجب يدعو اليوم إلى تجديد الوجه المشرق لتلك العهود من أجل تعاون ثقافي شامل تقتضيه مصالح شعوبنا وتحتمه علاقات الجوار وضرورات المستقبل في زمن تفرض فيه "العولمة" ما تفرض من تحدّيات.

• يؤكّد المشاركون أنّ نجاعة الحوار الثقافي العربي الأوروبي تقتضي أن يكون المؤتمر منطلقا لمسيرة حوارية طويلة النفس تدعمها البلدان العربية والأوروبية بتكثيف اللقاءات بين المثقفين وإحداث قنوات الاتصال والتعارف بينهم وتشجيع الترجمة وتبادل البعثات الدراسية والعناية باللغة العربية في أوروبا على غرار ما تلقاه الكثير من اللغات الأوروبية في البلدان العربية.

• وإذ يجدّد المؤتمرون تعلقهم بقيم حقوق الإنسان والحريات الأساسية، فإنهم يدعون المجموعة الدولية إلى اتخاذ التدابير الضرورية العملية العاجلة ليستتبّ سلام عادل شامل في الشرق الأوسط وفي العالم بأسره وفقا للشرعية الدولية.

• وهم يعتبرون أنّ من شروط استتباب السلم وارتقاء الإنسانية إلى مصاف أخلاقي وروحي أرفع، أن تبذل المجموعة الدولية كلّ ما في وسعها للحدّ من الفوارق المجحفة بين الفقراء والأغنياء، ذلك أنّ العمل التنموي حين نحسن إنجازه إنما هو عمل شامل لا ينفصل فيه البعد الأخلاقي عن البعد السياسي والاقتصادي.

يعبّر المؤتمرون عن انشغالهم العميق بتنامي ظواهر التطرف والإرهاب وعدم التسامح وتزايد الانغلاق على الذات وإقصاء الآخر. ومن المفارقات أن يكون ذلك في عصر حققت فيه الإنسانية من وسائل الاتصال وأسباب التعارف والتقارب ما لم يسبق له مثيل في تاريخها

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

قصائد أخرى

الحبيب بن فضيلة

استعارة

يستقي الورد ألوانه
من وجنتيك
يستقي البحر زرقته
من مقلتيك
وظلام الليل
يستعير حُلْكَتَهُ
من غثيثك
ورحيق الزهر يصرخ عاليا
إنَّ هذا الرحيق رحيقك

* * *

أيتها الخجلَى
مالك مسرعةَ الخَطْو
عَجْلَى
هو العاشق يعرف عنوانه
من خطواتك
هو العاشق يعزف ألحانه
من همساتك.

سياج

سيّجتُ قلبي بالورد وَالأشواك
فكيفَ اقتحمت أسوَارَهُ
وخبَرْتِ أسرَارَهُ
وغَمَرْتِهِ بضَوْءِ سنَاكِ

* * *

سيجت قلبي بالوردِ والأسلاكِ
فكيف نفذتِ إلى الداخلِ
وسبَرْتِ دوَاخِلِي
وحينَ نظرتُ في أعماقي
لمْ أجدْ فيها أحداً سوَاكِ

قصّة حبّ

يا أحلى أُغنيةٍ أُغنّيها

مازلتِ عندي الحياةَ بما فيهَا

مازلتِ أحلى من لاقيتها

وأروع مَنْ

مازلتُ أحلمُ أنْ أُلاقِيهَا

حينَ يفنى الكونُ

ويغدو هذا العالمُ تافها

وسفيهَا

أنا في الحبّ لا أجاري

لكنك مَنْ فَرَضَتْ عليَّ أنْ

أُجَاريهَا

فكانَ عشقا بعشق

وكان صدقا بصدق

وقصّة حب بكل معانيها

تظلّ طافحةً

مهما حاولنا أنْ نواريهَا

التحليق عاليا ...

في المرة الأولى دقّتْ

على بابي

في المرة الثانية دقّتْ

على قلبي

فاتّسعت دوائر حيرتي

وتجاويف عذابي

وحين دقّت مرّة أخرى

مزّقتُ قلبي

قدمته لها عربون ودٍّ وإعجابِ

عندها ضحكتْ عاليا

وحلّقتْ فوق السحابِ !

حيرة العاشق

ما بال هذا الليل لا ينتهي

يا نجومَ السماءْ

يا حبيبا لأجلهِ أُطلتُ السهَرْ

وناجيْتهُ

منْ خلاَلِ القَمَرْ

غير أنّي ...

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

كلما قرّبت منه
حلّق فوق السحابِ
مستلذّاً
فورة غضبي وَعَذَابِي
من لهيبٍ مستعرْ
في فؤادي
يا إلهي ...
طال بي صمتُ الشفاهِ

طال شوقي المستمرْ
لكسرِ طوقِ العنادِ
* * *
ما بال هذا الليل لا ينتهي
والحبيبُ الذي
لأجله أطلتُ السهَرْ
لاَ يَجِيء ؟!
لاَ يَجِيء ؟!

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

متاهات من الوجود المنسيّ

محمد الخضري

أحرقتُ أوراق إبن رشد في ذاكرتي
أشعلتُ بقايا فينيس
في قلبٍ باتت أيّام الرحيل عنوانه
عانقتُ صخرة سيزيف
علّي أطبعُ أيّامي الباقية
بزادٍ يحمل آلامي
إعتكفتْ .. صمتتْ، صاحت بعد أن قالت
الشمس لن تغيب
أرض الميعاد ليست بأرضي
إنشقتْ عنّي وعنك
صَعدتْ إلى أرض الخلود
ونزلتْ لأجلي وأجلك
أيُجدِي منظار الوجوديّة
لهواجس رماديّة ؟
أيفيضُ المعجم النيتشوي
بأحلام صغار العصافير ؟

إقصاء ملاك شيطانّي
شيطان ملائكيّ
ألا بدّ من نفي الإله
لِنُصبح أكبر فأكبر فأكبر
ونحن صاعدون إلى الأصغر
أم وجود اله
لِنصبح أصغر فأصغر فأصغر
ونحن نازلون إلى الأكبر
أما نامت بعد تدمر ؟
أما إستيقظتْ زنوبيا
لآهات إمبراطور الروم
وقهقهات الروم ؟
أما أطلقتْ فوّهه بركان زمن علي
حكايا هرقل لأطفاله
إستعينوا بالحق لتصلوا إلى الحق
أيّ أوهام مثالية لروايات طفوليّة

ARCHIVE
http://archivebeta.Sakhrit.com

تشرّمتْ تبعثرت تشتّتتْ في تيه الحياة
تكاثفت كلماتي لِتصنع معجما
يحوي نفسي البالية
صممتّ ليلى
إنتفضَ نبض الهو
إعتنقتْ أحلام سيزيف
ونام الأنا الأعلى
يختمرُ في الذهن حلم البراءة، اللاسلبي
وما يتبقّى غير فتات من اللحظة اللاهوتية
كم نبضة قلب دوّتْ ؟
كم شعرة رأس سقطتْ شابتْ لم تُعد تنمو؟
كم عالم صدمته ثورة كوبرنيكية
أعلن جهله
كم عدد هرمونات البشر ؟
أيئنّ الفؤاد أم تراه يحتضر
ألن تركع يا إمبراطور الصمت .. ليلى
لدعاء عجوز دامعة
لإضراب رضيع عن الدموع

أيستعطف نفسه أم قدره ؟
أيطلب من الإله أن يقوم بدوره ؟
آمنت بك فكافئني
أيّ حياء بشري أمام قدر رباني
سألتُ ذاكرتي عن موقعها الأنترناتي
سألتْ البنية عن أخواتها المحضنات اللاتي ردمن
هل سيشملهن تعداد الألفية الثالثة ؟
تساءلت عن أهرامات الفراعنة
في حلم أيقظني باكرا جداّ
في جُهمة ليلة جُنّت
تمنّيت بعدها النوم دون حلم، عميقا
كأهل الكهف، دون رجعة
أيّ أسئلة عبثية لحياة وهمية
هاروت وماروت القرن العشرين
ينتظرون أحلام الألوهية
يبتلعون أحلام البقاء
فلتبقى أيّام الصِبى
ملاذاً لِوجودنا الصامت

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

قصـائـد قصـيـرة

آمال الخبو

ضيق

يضيق صدري
تدمع العينان
لا تسقط الدموع
هناك على مشارف
النفس
كان الاجهاش
لماذا كل هذا
البكاء ... ؟
وأنت طفوله ؟
لم تستقر بعد
في ألوان ... المساء
الكئيب ....

موارات

تواري الزمان
بدقائق
العمل
تواري ... تواري
إلى أين تسيرين ؟
وعشقك ... الأبدي
يخرج من الأعماق
تواري الزمان ...
وهم ...
تحققه الثواني

حديث

كنت على وشك ...
الحديث ...
جاء ...
من ....
كمّم ...
فمي

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

توقيع

أيتها الآنسة
توقيعك ...
يثير ...
ضجة ...
في دمي ...

جنبات

جاءت الأيام
للذكرى ... فقط
تختطفني الثواني

عبر حنّاء ...
اليدين ...
بالأمس
كان الوجع
هذا النور ...
الذي يخفف
بين ناظري
يجول بالخاطر
الواقع ...
على جنبات
موج يتكسر

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

لنا في المكان

محمد بوحوش

لنا في المكان الذي ألفته خطانا
أناشيد نحفظها،
ولوح من الذكريات.
لنا الأمنيات، لنا المعجزات،
لنا ما لنا من هواء نقي،
وبحر ورمل وسقف سماء.
... المكان أساطير نشأتنا
وحنين ... فة الآنيات....
حنين إلى الآخرين ... بعض الكلام
الذي لم نقله لأجيالنا.
لنا في الحياة، تفاصيل أيامنا
لنا لغة الطير، والرقص والخمر
والأغنيات... ونثر وشعر
وخيل وليل، ولنا...
بهذا المكان وجدنا:
ههنا سكنتنا الحياة،

فما شأننا بالسلام المذلّ ؟
وما شأننا بالحروب التي ألفتنا ؟
بعولمة الأرض، ما شأننا ؟ ..
أو بعولمة للسماء ؟
[أو لا بدّ من وطن آخر، وسماء حقيقية
غير هذي السماء]
هنا الوقت مثل السحاب خفيفا ،
أليفا، يمر بنا.
هنا الكائنات بلا ملمح، كالهواء،
تحفّ بنا. كأنّا على هودج من رياح،
نقيم: لا شرائع، لا آلهات، ولا لغة
للور... لا أولياء، لا أناجيل
تحفظ سيرتنا ... عسس الليل
يوقظ أحلامنا. بهذا المـ... حدنا،
وعمّا بعيد... سنحتاج نارا وطينا،

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

وأسطورة من هواء وماء ، لنكمل
هذا الرحيل الطويل على كوكب آخر.
سنرشح حلما وعشقا لأجل الحياة،
ونلعن حرب النجوم، وحرب
القبائل من عهد عاد إلى عهدنا.
ولا بدّ من آنيات،
وبعض الطقوس
لننهي هذا الزفاف العجيب،

ونبدأ رحلتنا القادمة.
ولابدّ من وجع..
ثم لا بدّ من جزع
كي نعيد الحياة إلى الآلهة.
كالأساطير، نحيا،
بهذا المكان.....
كأنّا على كوكب من ضياء..
كأنّا ولدنا هنا دفعة واحدة.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

يوم ميلاد الأسئلة

مصطفى أحمد النجار

... وتساءلتِ عن الشوق الذي فيه تلافيف دماغي
عن ترانيمي البخيلة
فلماذا أنت والصمت الرديء ؟
ولماذا أنت والموت البطيء ؟
دغدغ النار التي في عمق أعماق الحروف
واحمل الناي لتعزف قصة الهمّ الذي لا ينتهي
حدث الناس حديث الأصدقاء
عن تفاصيل المشاهد
عن شحوب الذكريات
عن مآس وشمت وجه الطفولة
عن مراث للرجولة
فأنا إن كنت تدري :
ألمس الأنفاس والإيقاع عندك
أنت لا شيء بدوني
وأنا لا شيء بعدك
وتساءلت كثيرا وكثيرا
بعد أن هلّت إلى الدرب خطاك
قبل أن تدنو مني مقلتاك

آه ... عدنا نتملّى خلف صمتينا السطورا
فضت كالنهر على الأرض التي جفّت شهورا
وانحنت فوق فؤادي خصلات الحبّ تستدعي الأمان
رفرف الآن بصدري كروان
ألهبتني كلماتك
ذوبّت ثلج الزمان
أوجزت تاريخ صمتي
فتقدمت إلى الوقت الجديد
آه يا أنت التي كنت... وكنت
بارتعاشات ربيع قد رجعت
فلنعد بعد غياب وعتاب
بلبلين اشتجرا ذات عذاب
ولنغن لسنين آتية
لاخضرار الدالية
فأنا الآن حفي بعيون مذهلة
لرفيف الأسئلة
لزمان كم تبادلنا لديه
كؤوس الشوق وجمر المرحلة ؟!

إلى القدس

جميلة الغرياني

كيف أرثيك
بي لوعة تنزف
كيف أبكيك
يا صامد مبعد
حيرتي تندب الجرح
في عمق سؤالها
هل صلاح توارى ؟
ومن حلمنا يطمر ؟
حرمة القدس
نسلي
إن الخيل تكبو / فمهرات كنعان
لعربنا
عتقت درّها المزهر
من دمي فتية
زحفهم : حاتم.

أرضنا منك وصفي
فلا نقبل
سالبا
يرتدي غمّة الموجب
طفلتي عانق الخصر
بركانه
رقصة الموت شوق إلى المقدس
أنت خصب
دعي
توتنا مورقا
فرّت أنثى
غدا
قطرك المنقذ
مثل حب فنى / أينع السنبلة

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

نص

النّظام العالميّ الجديد... للكتابة !

المنتصر الحملي

قريبا ..

سيغسلون الحزن في الحنجرة
بموجة الصّدق الأثير
وينزعون خنجر اللّيل
من مآقي الفجر ... جيلا بعد جيل.

قريبا ..

يقف المعنى من جديد، جبلا، كأعتى ما يكون.
سيرحل الفراغ في فراغ النّفوس المهشّمة، يلفظ الغثيان القديم ..
وتنتهي لوثة الخوف الأخيرة ! فما تعد به الأرض في أحشائها الواسعة.
سيفجّر المنمّط في الكلام، سيأتي على المنمّق والملفّق والمسبّق من زبد الحداثة :

فيا أيّها المبدع الّذي يولد
يا أيّها المبدع الّذي يثور :
هذا المدى، عيناك المفتوحتان
وهذا الثرى يداك ..
فاكتب، على الصّفحة الجديدة
في سفر الزمان الجديد
أنشودة الشّمع والاكتمال !

... هو الحلم إذن. لنبقى هنا، لنمضي هناك.
هو السّحر في الألسن المارقة، برقا بعد برق.
هو الإصرار في جبهة المستحيل.

ـــ إنّي أرى نظاما عالميّا جديدا للكتابة : كتابة بالدّم والضّلوع : إيقاعها الحياة لا زيف، أصواتها البسطاء حين يكبرون في الغضب، أشكالها كالأرض لا تقف : شمسها فيها، وبوصلتها الشوق !

ـــ فمن أين تأتيك الصّبابة ..

يا كتابة ؟

ـــ من أنثى البحر، لم تجد لنهديها حرف الحليب !

قريبا ..

سيكتب الماضي وصيّته الحارقة، إلى من ماتوا في ظلّ الطريق.

سينتهي ما ليس بدّ من نهايته : شظايا من نتانة الخيانة، ركاما من رغوة الزبد.

سيحتمي الغارقون بأكذوبة البرج الذي لن يمنعهم من جرب الطوفان.

وداعا إذن ..

يتها القلوب الخاوية

يتها الأيادي الناعمة

وداعا وداعا ..

يا خرابا، يا سرابا، يا طاعون

وألف مرحى ومرحى

يا جمارًا، ويا جنونُ !

الجنون نظام الأنظمة، دمار الأنظمة، الجنون سلطة الجمال، مشنقة السّجايا ..

فهيّا، أيّها المبدعون المبعَدُون من رغيف الذلّ أخرجوا، من بياض الرّخام.

من عقال الغاية، من بداية النهاية .. غنّوا بكلّ ألوان النّغم :

عندما نمشي جميعا

في اتجاه قوس القزح

يسّاقط الفرح الغزير ..

في الحروف الكئيبة !

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

«صهيـل الأسئلـة ...»(*)

عبد الستّار ناصر(**)

قرأت على الصفحة السابعة من الكتاب أن هذه المجموعة القصصية فازت بالجائزة الأولى لابداعات المرأة العربية في الأدب عام 2000 في إمارة الشارقة، وكان ذلك يعني أن (رشيدة الشارني) فازت على عدد ليس بالقليل من قريناتها في الوطن العربي.

ثم أخذت الكتاب ورحت أقرأ النصوص، أقفز من قصة إلى قصة دون تسلسل أبجدي أو بحسب ترتيبها في الفهرست، ذلك أن القصص القصيرة تشبه العنب، يمكنك أن تأخذ من عناقيدها ما تشتهي وما ترى، لكنني فوجئتُ بعد فترة من الزمن أنني قرأت القصص جميعها وان الكتاب انتهى، وهذا يعني أنني قرأت ثماني قصص و157 صفحة.

كانت البداية مع قصة «اللّه يحبني ياكريدو» وهو العنوان الذي حملته المجموعة في موسم اشتراكها بتلك المسابقة، لكن القصة ولأسباب خاصة شطبت من الكتاب، مع أنها واحدة من أفضل قصص رشيدة الشارني، نموذج قصصي مهم عن الانسان الفقير في زمن النفط، حيث الديكتاتوريات الصغيرة تلعب لعبتها مع البسطاء من البشر (انهم محض أشياء نستعملها وقت الحاجة) وهذه القصة برغم قصرها قالت أشياء موجعة عن القطط السمان فمن سرقونا ونهبوا خيراتنا وسنبقى بحاجة إليهم ما دام (العدل) ليس أساس المُلك، والفقير يعرف أن العدالة ثمينة جدًا، ولذا فهي تكلّفه غاليًا إذا ما سعى إليها مع أولياء نعمته الذين يسرقونه في وضح النهار.

تصف الكاتبة هذا النوع من اللصوص بأنف مفلطح وفك مفترس متين وبطن مكوّر وتعجب كيف ينحني هذا الرجل للصلاة وتسأل عن حقيقة حاجة هذا المتخم إلى مناجاة اللّه ص 29 أما بطل القصة الذي ابتلعته حفرة في الطريق الصحراوي فقد أنقذه (كريدو) القادم من الفلبين، يجذبه نحو الخلاص لكن بطل قصتنا يجذبه نحو الموت، بينما ربّ العمل لا يسأل ماذا حلّ بهؤلاء، فهو لا يرى أمامه غير أشياء تتحرك لصالحه.

في قصة (كلمات بلا نافذة) تذكرت الروائي المصري (محمد عبد الحليم عبد اللّه) في مناجاته العذبة، بين أبطاله، في روايته الشهيرة (شجرة اللبلاب) وبطلة رشيدة الشارني هنا تكتب الشعر وقد رأت الشخص الذي أحبته أيام الصبا والمراهقة منذ عشرين سنة مضت، ها هي في عيادته يفحص خبايا جسدها، وهي خجولة مرتبكة خائفة كما لو أنها عادت عذراء، لكن الحياة حولها تغيّرت، والطبيب الذي أحبته ذات يوم لم يعد كما رسمته في خيالها، فها هو يطارد الصبايا الحسناوات ولا يلتفت نحوها، بل مضى إلى واحدة من النساء وأغلق عيادته في وجه المرضى، ولم يقل أيّ شيء، انها غير موجودة أصلاً بالنسبة له، وصحيح ما انتهت إليه القصة، فالعمر دمعتان، واحدة يوم أن فقدته أيام نضوجها وهياجها ودمعة ثانية يوم أن عثرت عليه ص 123.

في القصص جميعها تأتي عبارات من نوع (بنفس النبرة) أو (كل الأحلام) أو (بنفس الملامح) وغيرها الكثير، والصحيح هو أن نكتب (بالنبرة نفسها) و (الأحلام كلّها) و (الملامح نفسها) .. وحرصًا على شاعرية القصص وجمالياتها علينا الانتباه إلى تركيبة الجملة حتى نحقق ما هو أفضل، علمًا أن لغة رشيدة الشارني تقترب من قراءة القصائد وعزف الموسيقى على امتداد (صهيل أسئلتها).

(*) صهيل الأسئلة / قصص / رشيدة الشارني / المؤسسة العربية للدراسات والنشر / مؤلفة من تونس / الطبعة الأولى 2002 بيروت.

(**) كاتب أردنيّ.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

أول قصة في المجموعة جاء عنوانها (طريق دار العجائب) وهنا ينبغي التذكير بأن القصص كلّها جاءت دون أيّ تأريخ أو حتى إشارة إلى سنة انجازها، ولا أفهم السبب وراء ذلك، فهي مسألة مهمة يحتاجها البعض عند دراسة (المؤلف) و (أعماله) ومسيرته ونقاط الضوء فيها.

هذه القصة، موجزها عن لص يأتي من الأحياء الغنيّة، ويسرق الناس في أحياء الفقراء، معادلة عسيرة في التناقض، ولكنها الحقيقة - سياسيًا وأخلاقيًا - فهاهم الأثرياء يزدادون ثراء على حساب الفقراء في كل جزء من الأرض، جرأة في الرصد، مع لغة توازي طبيعة الحدث دون أن تتجاوزه ودون أن يسبقها في الوقت نفسه، رشيدة الشارني تعلم وتعرف متى تصعد ومتى تهبط مع الكلمات، وهي لعبة صعبة المنال في القصة القصيرة، وقد تكون أكثر صعوبة في الرواية، شيء ما يشبه النوتة الموسيقية، يحتاج إلى تجربة وطول ممارسة والكثير من الصبر.

دار العجائب هو الطريق الذي نسلكه كل يوم، الطريق الذي نحبه حتى إذا سرقونا فيه، وربما نفكر في العيش والبقاء فيه ما دام يضم أهلنا من قبل، وذلك هو البديل الموضوعي المميز في قصص رشيدة الشارني (بين تلك البيوت الواطئة فقط يستعيد الكلام نقاوته) انها تحب المكان الذي تنتمي إليه حتى إن كان وكرًا للدبابير أو اللصوص، ذلك الشارع شارعها، والأرض أرضها والتراب ترابها منذ ثلاثين سنة، انها ابنة حقول القمح والشعير ومزارع الزيتون تزيّن الدنيا وتضيئها، فهل ستترك هذا كله بسبب لص سرق قلادتها ؟!

أما عن قصتها (في متاهة الأقبية العمياء) فهي تقترب من علم النفس تحكي عن امرأة (من طراز قديم) بحسب وصفها، تخاف استخدام المصاعد في احدى المستشفيات حيث تزور قريبة لها، ترى في المصعد عفريتًا فاغرًا فمه لابتلاعها، تبتعد ثم تقترب من هذا الشيء المخيف، لكنها تصعد أخيرًا إلى هيكل هذا العفريت للتخلص من رجل كان يلاحقها، يغمى عليها داخل هذا الوحش الذي يسمونه (مصعد) ثم تصحو، لترى (قطًا) أكثر وحشية من ذالك العفريت الحديدي، القط يسرق طفلاً في الشهر الخامس على غفلة من الأطباء والبشر الذين ازدحمت بهم المستشفى، انه يمزقه بأنيابه وبين مخالبه، تركض يهلع من رعب إلى رعب أكبر حيث لاَ شيء سوى المرارة والخوف ومتاهات الأقبية العمياء.

أما القصة التي حملت عنوان الكتاب (صهيل الأسئلة) فأجمل ما فيها (نهايتها) بل هي دون النهاية محض حكاية مكررة عن رجل وزوجته التي رماها إلى الطلاق في ساعة طيش وغضب بعد أن كرر خياناته لها، هي التي علّقته على قلبها مثل نجم قطبي وجعلته بوصلة لحياتها ص 131 يتنازل عنها فورًا برغم ما يربط بينهما من أطفال وذكريات.

سلسلة من أوجاع ومثالب كان الرجل هو الذي يتسبّب فيها، وذاكرة تمتد إلى سنوات من الضرب والذل والمهانات كان لا بدّ أن تنتهي بالطلاق، ثم توشك الأمور أن ترجع إلى ينبوعها الأول، إذا بالمرأة تستعد للغفران من أجل أولادها الذين تعلقوا بأبيهم والذي لا يرونه إلاّ يوم (الأحد) من كل أسبوع، لكن الزوج - وقد انتظرت أن يعود إليها بعد أن غفرت له إساءاته كلها - يقول في نهاية القصّة «لن أستطيع الحضور يوم الأحد القادم لرؤية الأولاد، سيكون ذلكَ موعد زواجي، فأرجو أن تتدبّري الأمر معهم» ص 146 ناهيك عما رسمته الكاتبة من كوابيس وفواجع تقف في طريق العائلة بسبب التقاليد والعادات التي ترى في المرأة المطلقة حالة من حالات العار، نسمعها على الصفحة (139) تقول :

ـ هجّالة شريفة أفضل من متزوجة لعوب.

والهجّالة باللهجة التونسية تعني المرأة المطلقة أو الأرملة، وهذه القصة دون سواها يزداد بها الحوار باللغة العامية التونسية برغبة من الكاتبة في توصيل الحالات الانسانية اليومية والتي لا تحققها اللغة الفصحى أحيانًا.

تلك بعض نماذج رشيدة الشارني القصصية، كاتبة حاذقة فعلاً، بطولاتها من لحمة الأرض دون فانتازيا أو أقنعة أو رموز، انها تحكي عن الانسان عاريًا إلاّ من الحقيقة، وكان يمكن الحديث عن بقية قصصها (كابوس الساعة القادمة) و (رحلة محسن الأندلسي) و (تلك السنديانة تملك الجواب) إلاّ أننا أخذنا من كتابها زبدة أفكارها، وهي بحق كاتبة من طراز عزيز على القلب واسم يستحق البقاء في الذاكرة.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

من حكايات مملكة ترشيش

الناصر التومي (*)

إشهار النهود

صورة امرأة خليعة عارية، انتصبت في الساحة العمومية، متبرجة، متبرئة من الستر والحياء، مبرزة للمفاتن، تصرخ في الملأ بأنها في خدمة الجمال والتجميل، المواد المساهمة في انسياب الشعر، والحصارة وانتصاب النهدين وتكويرهما، و«السليب» وما يبرزه من انثناءات وتجويفات واستدارات القبل والدبر، وتجرأت فأعلنت عما تستعمله من حفاظات دم الحيض والنفاس شارحة مزاياها.

جريئة كانت وكأنها احدى راقصات ملهى غربي تتفنن في إبراز مكامن اللذة الجنسية، وهي تنثني وتتغنج تلهب الأشجان شوقا إلى ضمها.

كانت تستوي غير بعيد عنها مثيلة لها في الجنس، متشحة بالحياء، تشهر مواد غذائية.

أبصار المارة مركزة على الصورة الخليعة، تعريها أكثر ولعل بعضهم تمنى لو برزت كما ولدتها أمها وهي في فتنتها تلك.

أخذ الكاتب القصصي مجلسا على كرسي حجري تحت شجرة ظليلة، وبعد أن استرجع أنفاسه إثر سياحة طويلة بالمدينة، رفع رأسه إلى الجدار الإشهاري، تراقصت الصور على اختلاف أشكالها وأغراضها، بدت له صورة المرأة العارية أكثر سحرا وانجذابا، هرش أعلى رأسه، شكلها في أوضاع مختلفة، امتد بصره إلى صورة المرأة المنشحة بالحياء، قارن بين الصورتين، تاه في تخيلات مشوشة في الأول، لكنه ابتسم في الآخر، بدا له المشهد جديرا بالإهتمام، أعاد النظر إليهما في بؤبئي عينيهما، هيئ له أنهما متنافرتان لا تجتمعان على رأي وموقف، بدا له الأمر مسليا وهو ينطقهما الواحدة تلو الأخرى بما استفزّ بتجريف جمجمته من إبداع.

شعرت الخليعة أن المحافظة تنظر إليها بازدراء، فرأت من الأجدر الردّ في التوّ واللحظة حتى تشفي غليلها من التي ترى في نفسها العفة وترمي غيرها بالفجور، وقالت لها وهي تغمز لها بعين كحيلة مفرجة عن شفتين حمراوين وتتلوى في افتتان :

ـ لو غيرت هذه النظرة لكان أفضل.

ـ فقالت المحافظة وهي تعجب من وقاحتها.

ـ النظرة تترجم المواقف والمشاهد.

ـ النظرة تختلف من أحد إلى آخر.

ـ النظرة التي تعجبك اغتصاب.

ـ انزعي عنك وشاحك هذا فلم يعد له مكان في هذا الزمن.

ـ هل المكان هنا تعرية جيوب ونهود وعورات القبل والدبر.

ـ أنا لست إلا أداة مثلك أنت، فلو عروك ما قدرت إلا على أن تحلي مكاني.

ـ لو نزعوا عني ستري فلن أكون إلا أنت.

ـ كفي فلسفة، أنت حاقدة علي بعد أن استحوذت على أنظار كل المارة.

(*) كاتب تونسيّ.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

ـ بل حاقدة على الذين جردوك من ثيابك وعرضوا جسدك مع البضائع.

فردت العارية بحنق :

ـ أتنتقدين من وضعنا معا لغرض واحد.

ـ لا تسحبيني إلى متاهات أخرى، واعلمي أن تفشيك في أمة هو من بوادر خرابها وزوالها.

توقفت شاحنة صغيرة أمام اللوحات الإشهارية، انزلوا بعض الرسوم لأفلام ومسرحيات وثياب وأواني منزلية ومواد غذائية وأخرى للتنظيف.

رمشت عينا منطق الصورتين بالحدث الذي حتما سيفجر تفاعلات جديدة وخلق لم يكن في الحسبان، وركز بصره على كامل المشهد، بينما فكره يبحث عن فصل جديد للحوار الدائر في مخيلته، وفجأة تهلل وجهه وكاد يصرخ لقد وجدتها.

قالت العارية للمحافظة وكأنها عليمة بما سيقع.

ـ خمني فيمن سيختفي منا.

ـ وهل ترينني مثلك مبتهجة بهذا الوضع.

قال أحد أعوان فريق الإشهار لزميله :

ـ غير الصورة العارية.

فأجاب زميله وهو يضع إصبعه على تمزيقات مقصودة ببعض أجزاء الصورة.

ـ كلما جددناها عبثوا بها.

ووجدت المحافظة منفذا لإنحاظة كليمتها.

ـ أرأيت، حتى وأنت صورة لم تسلمي من الإغتصاب، فما بالك وأنت على حالتك تلك على الرصيف.

وقبل أن تضيف كانت صورة عارية ثابتة تطمس معالمها. كانت صورة أكثر جمالا وفتنة تشهر مواد التنظيف والأواني المنزلية، والتي ما إن استوت في المشهد حتى سحرت الأنظار.

فقال أحد المارة معلقا :

ـ أنا لا أعلم ماذا يشهرون، السلع أم عورات النساء.

ولما أعاد النظر ثانية إلى الصورة التي أطالت الابتسام أردف من جديد وكأنه يعتذر لها :

ـ نسيت أن هذا زمن العري.

شعر القاص الجالس على الكرسي الحجري بالساحة أن الحوار الذي دار بينه والصورة والمارة كان عفويا لكنه لا يخلو من طرافة وغادر المكان وقد أزمع على تسجيله قبل أن تكتسحه أفكار جديدة تضعف شحنته.

واختفت الصورة

قصير القامة، محدوب الظهر، أشعث الشعر في لون الحناء يتصنع ابتسامة التملق والتثعلب، لا يستقر بصره على مكان، فاقد للرصانة، يغير خطوات مذبذبة في غير اتزان، يرتدي ما شذ من أصناف الثياب وأشكالها وزخرفتها وألوانها.

وهو يتعثر في خطاه إثر سائحة عجوز كان يضع أمام ناظريها صورة مشوهة قائلا :

ـ هذا أنا لما كنت بباريس ... أنظري، هذا أنا بين أصدقاء تحت برج «ايفال».

وابتسمت السائحة العجوز ولسان حالها يقول :

ـ ما أسخفك، ما الذي تفعله، تريني صورة لا رسم بين فيها، وماذا تريد أن تقنعني بها ألأنك قطعت البحر بأي طريقة إلى باريس وأخذت لك صورة حذو برج «ايفال» فماذا أفعل أنا وقد زرت ثلثي الكرة الأرضية يالك من ساذج.

كانت الصورة متآكلة من كثرة تنقلها بين يديه وجيوبه وقد امحت معالمها وظهر برج «ايفال» فيها وكأنه طاحونة هوائية

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com

معطبة ومهجورة، ولم يكن يرى منه ومن أصدقائه بالصورة غير هامات فاقدة لأشكالها البشرية، هم فيها إلى التماثيل المهشمة أو المانكات الفاقدة لوظيفتها أقرب.

والسائحة تدير بصرها عن الصورة أنزل يده من علوها، أعاد حافظة ذكرياته، الطعم المزعوم إلى جيبه، بعدما أحس بخيبة أمل لعدم اكتراث العجوز السائحة بها، ولم تكلف نفسها حتى لتسأله عن المزيد من المعلومات منه وعن زيارته لباريس ومشاهدته لمعالمها، ولكنه ما كان ليثنيه هذا الموقف عن حيدة للسواح ونهش منهم بعض المال مقابل توسطه لهم في اشتراء البضائع من التجار، ومساعدتهم على مشاهدة بعض المعالم بالمدينة العتيقة وغيرها.

وهي تتوقف أمام أحد مغازات الصناعات التقليدية اندفع أمامها داخلها، ومع أول التفاتة لم يجد للسائحة الصيد أثر فجدّ في إثرها وسط الزحام، يدفع هذا، ويتعثر في ذالك للخلاص من الكتل البشرية التي اعترضت طريقه، وتحقق بعد جهد أن ظالته قد ضاعت عنه في الزحام. ولم يطل انتظاره كبيرا حتى ظهرت سائحة أخرى فاعترض طريقها يلهث راسما على محياه ابتسامة الخبث الذئبوي وشرع يحادثها ولسان حاله يقول :

ـ يا عجوز الهم لا تكوني كالأولى زوّاغة، إن طال بي الجري ورائكم كن دون جدوى سأصاب بخيبة أمل، يالكم من بخلاء ... ما الذي غيركن ... كنتم خير مردود لي، ما الذي وقع لكم هل خربت دياركم.

ولما تحقق أنها إيفيلية الانتماء جذب الصورة الباهتة من جيبه الخلفي دفعها إلى زاوية رؤيتها فسقطت في الزحام تدوسها الأرجل، انثنى لإلتقاطها فكان السقوط والرفس، ولما عثر عليها كانت قد تبللت واختلطت الأشكال والألوان واختفت الصورة.

عندما يزداد الطين بلة

يحكى أن شيخا غنيا مقترا على حاله وأهله. كان له سبعة أبناء، تزوجوا وأنجبوا، وعمر الشيخ حتى اختطف الموت أربعة منهم، والمال يزداد حتى لم يعد يعرف له عدا.

وقد يشتكي الأبناء لوالدهم الضنك والحاجة بينما المال مكنوز. فيردد على مسامعهم دوما :

ـ المال باق لكم، فاحزموا بطونكم، وسدوا خياشيمكم، واحرسوا الضياع من اللصوص والأغنام والإبل من السباع والذئاب، وإلا أصابكم وأصابني سوء الحال والمآل.

يحصل أن يتجرؤ أحدهم مذكرا إياه بأنه إذا دام هذا الحال فسيتغمد الموت بقية الأبناء دون أن ينعموا بالثروة التي زينة الحياة.

فيغضب الشيخ من هذا القول فلا يكلمهم أياما إلى أن يسترضونه قانعين غصبا بما يمن عليهم من مؤونة تكفي العيش على الكفاف.

وقد تأتي سنوات عجاف، تضن السماء بالمطر، وتشح الأرض بزرعها، فتمس العشيرة في قوتها ومرعى مواشيها، وقد يبلغ ببعضهم الالتجاء إلى الاقتراض من الموسرين قوت عيالهم، والتعهد بقضائه عام الرخاء.

ويأبى الشيخ البخيل تلبية طلب المحتاجون حتى لا تنقص ممتلكاته التي لا يرجو لها إلا الزيادة ولو أدى إلى فناء من حواليه جوعا.

ولم يكن الأمر يقف بالشيخ إلى هذا الحد، بل يعمد إلى زيادة التقتير على أهله بدعوى أنه من الخسة أن يعيش الناس في ضنك بينما يتمتع أبناؤه بنصيبهم من الحياة مثلما في أيام الرخاء، ولا بدّ أن يتساووا في المعاناة والاحتياج حتى يعرفوا قيمة المال فلا يبذرونه إذا وقع بين أيديهم.

وسئم الأبناء الثلاثة الباقون دوام هذا الحال، فحزموا أمرهم، وأزمعوا على مجابهته، وليقع بعدها ما يقع، فقد ملوا حياة الكف والمنع.

تقدم أكبرهم فقال بعد التحية :

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

ـ أبتاه دامت صحتك، وبعدت منيتك، ألا خرجت عنا الكرب فنزداد لك حبا على حب.

فقال الأب وهو يفتل شاربيه ويسوي شعر حاجبيه :

ـ ما الأمر يا رجب، أي كرب وأي حب، أنا لا أفهم منك الطلب، افصح وإلا نفخني الغضب.

قال الإبن الأوسط جزعا :

ـ تغضب أبانا فالأمر مجرد معرفة الطريقة المثلى في أكل تمر الرطب.

وتدخل الإبن الأكبر من جديد :

ـ صدقت يا أخي فهذا ما كنت أعنيه.

فقال الأب وقد انتفخت أوداجه وهو يكاد يقفز من مجلسه من شدة الغضب :

ـ ما هذا الخطب الذي يستحق الندب من كل صوب وحدب ومن كل من هب ودب، كيف علمتم بأمر الرطب، أي ريح عصفت بمملكتي وقد عشت فيكم مائة عام لم أذق فيها طعم العنب وإذا صادف أن رأيته في السوق هربت وكأن حتفي فيه قد كتب.

قال الإبن الأصغر :

ـ لا تسئ الظن يا أبي ببنيك فنحن قد طوينا البطون فما عادت تزغرد، وروضنا الشهوات فما عادت تدغدغ وألجمنا الحلاقيم وسددناها فما عادت تغرغر، لكن بقي شيء واحد يا أبي من حين لآخر فينا يقضّ مضاجعنا ليلا ويحملنا ما لا نطيق نهارا.

فقال الأب وهو يبحث في ملامح أبنائه الثلاثة عما يقصده كليمه أصغر أبنائه قبل أن ينطق به.

ـ ما هو حتى نرى في أمره، هيا أنطق بسره قبل استفحال شره.

قال الإبن الأصغر :

ـ نعمة البصر يا أبي، هل بها نكفر ونعمة السمع هل بها لا نشكر، ونعمة الشم يا أبي هل بها لا نسبح الخالق البارئ ولا نذكر، أعندما نرى ونشم ثمار الرزاق ونسمح أخبارها وقد نضجت ونزلت إلى الأسواق تغضب ومن هذا علينا تنكر، وتعلم أن أبناءنا ينتظرهم أكثر.

وظهر الغضب في عيني الأب وارتعشت أطرافه ورقص شارباه وصرخ قائلا :

ـ ماذا تريدون تأكلون وتشربون وتنامون وتتناسلون ثم تتذمرون، إذا كان هذا شأنكم فاغمضوا العيون وسدوا الخياشيم، وصموا الآذان حتى تتجنبوا ما يضجركم ويقلق راحتكم آناء الليل وأطراف النهار، وهل ستصحبني الأموال إلى القبر، فهي باقية لكم وبها ستنعمون وقد تبذرون.

وتتدخل الإبن الأكبر موجها كلامه إلى الإبن الأصغر :

ـ ماذا دهاك يا أخي لقد أتعبت أباك وأسمعته من الكلام.

ـ ما لا يليق (والتفت إلى أبيه) روحي فداك، والله يا أبي نحن طوع يمينك فلا تأخذنا بجريرة أصغرنا الذي ما استطاع أن يروض حواسه فجذبته إلى ما لا حق له فيه.

وقال الإبن الأوسط لأخيه الأصغر :

ـ ما هذا الهراء، ما هذا البلاء، لقد ألبستنا مسوح الشقاء ونحن في رحاب أب سخيّ معطاء، وإن كان ضنينا بشيء عنا فمن أجلنا حتى لا نتعود على الشهوات التي قد تسحبنا إلى التنعم بها فتتسبب في تلف المال والبركة.

وقال الأب موجها خطابه إلى ابنه الأصغر وقد هدأت ثورته بعدما سمع من تأنيب شقيقيه له :

ـ أتعبتني وبالنار صليتني، علم من أخويك، ولا تعش في الأحلام فتذهب ريحك وتصيبك الأسقام.

وبهت الإبن الأصغر من موقف أخويه بعد أن تعاهدوا على المكاشفة والتكاتف إلى آخر لحظة لتغيير نمط حياتهم والتمتع

بثروة والدهم دون تبذير، لكنه اشتم منهما الخذلان أمام ردة فعل والدهم، وخافا من انعكاساتها السلبية عليهما التي قد تكلفهما حرمانا من ضروريات تزيد حالهم إلى الأسوأ.

وأردف الشيخ من جديد :

ـ مالك ... ما الذي أخرسك ... هل ابتلعت لسانك.

وأطرق الإبن الأصغر برهة ثم تهللت أساريره وألقى نظرة على أخويه ثم قال لأبيه وهو يبتسم :

ـ لعلي يا أبي لا أحسن التبليغ، ولو فهمت قصدي ما كنت ألام :

ـ وما القصد إذا يا فالح فعجل بالفصل.

ـ يا أبي يا تاج رأسي كنت دائما توصي بالعمل، ولا شيء غير العمل وإني أخاف إن تركت لنا هذه الثروة بعد عمر نوح أن يدب فينا الخمول وينشأ أبناؤنا على الترف، فيقال فينا وفي نسلنا ما نكره، بأننا بذرنا ثروة أبينا في اللهو والعبث.

وقال الأب وقد زال عنه الغضب.

ـ وحقي عليك نطقت بالصواب وفزت مني بالثواب ولكن ما العمل ؟

ـ لا تزال فيك قوة وشيء من الفتوة، ونعم البصر والسمع والشم لا تزال فيك نشيطة فحرام ألا تحرم نفسك من المتع التي لا تكلفك شيئا، فزوجتك التي بقيت على قيد الحياة تقدمت في السن وعجزت عن الحركة وأصبحت غير قادرة على منحك مزيدا من الطموح.

وقاطعه الشيخ في لهفة.

ـ وماذا بعد ذلك ؟ قل وأوجز فإني اشتقت إلى باقي كلامك الذي أشتم منه الخير كل الخير.

ـ نكون ممنونين لو يواصل أبونا تمتعه بما شرعه آللّه له من زواج مبارك بامرأة لا يزال دم الشباب يجري في عروقه، تغير من حالك وحال البيت الذي أصبح أشبه ببيت الأموات.

وانشرحت أسارير الشيخ أكثر وثغر فاه عن ابتسامة افتقدت من عقود عديدة، وتململ في مجلسه وتحركت أطرافه على بعض أواني الشاي والماء فقلبتها، وسال ما فيها على الأرض وهو لا يشعر ولا يبالي، ولما طال صمت الإبن قال وهو يهتز.

ـ وبعد يا أحسن الأبناء.

ـ وتنجب لك منها إخوتنا الأربعة الذين افتقدناهم وإذا كان أكثر فذلك الخير كل الخير، نعاهدك أن نحزم البطون ونسد الحلوق، ونغمض العيون أكثر على كل ما ينقص من ثروتك وحتى تنتهي بعد عمر طويل غواية المال بكثرة الورثة.

قال الشيخ وهو لا يكاد يستقر في مجلسه :

ـ علي بها يا همام.

ـ من هي ؟

ـ المرأة الشابة المليحة.

ـ لا تهتم فهي طوع بنانك، فلتانة أرملة لم تكمل العقد الثالث من العمر، ولود، أنجبت من زوجها الراحل خمسة أبناء في ست سنوات، لا أمل لها في الحياة إلا لقيمات يشددن صلبها وبنيها الذين لا تحمل همهم فإني وشقيقي الوفيين لك سنتكفل بهم وغمغم الشيخ وقد توضحت له الصورة.

«فعلا فهي ذات جمال وشباب وحركة، تكون لي الدفء المفقود بقية حياتي» ولما تمسكت مخيلة الشيخ بالصورة الفاتنة أضاف الإبن الأصغر من جديد :

خير البر عاجله، فعجل بالخطبة يا أبي حتى أزيد أخوي علة على علة والطين بلة.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

سَحَابَةٌ وَلَهْوَ

حفيظة القاسمي (*)

تائهة، والأمطار تغزوني، تحتلّني حتّى النّخاع. صرّة الرّحيل على كتفي، والطّريق لا يقصُرُ.

وأنْتَ ... مثقّل بالغياب، تذكّرني الأمطار بِك، بلقاء خاطف على ساحل البحر.

كانت العاصفة قد أعلنت عن حضورها بنفخةِ ريحٍ، فاقفر الشّاطئ سريعًا. أرعدتِ السّماء، واحمرّت الغيوم، وزحفَ السّحابُ ثقيلا نَاحية البَحْرِ.

بحيثُ بين التجاويف عن فستاني. كنتُ قد التجأت في ذلك المسَاء إلى صخور البرج الرّابض على ساحل البحر. أجمع المحارَ والأصدافَ. متعة فرضتها عليّ وحدتي منذ أن لفظتني الأمواج فَاقدة للذّاكرة ثمّ ذاكرة لها دون حيلة للعودة.

نزعتُ فستاني ولهوت. عرفت لذّة الانفلات. عارية كنتُ دَاخل الماء. لاَ أحَدَ بالمكان. الضّجّة دَاخلي، والفَرحة في حركاتي. سعادة غريبة تملؤني، والمحارُ الكثير يتكدّس فوق فستاني ...

وفجأة ... يعصف الرّيحُ، ينثر المحارَ، ويحمل الثوب بعيدًا.

أيْ فُستاني !! أيْ فستاني !!

يغْبرّ الجوّ، ويصبح المكان موحشا.

ماذا سأفعل ؟!! يجبُ أن أجِد شيئًا أستُر بِهِ عرائي.

سلكتُ طريق الصّخور، ثمّ مددتُ بصري فلم أرَ أحَدًا على الشاطئ، فشعرتُ بالرّهبة.

لو أردتُ هذه العزلة، لو خيّرتُها بمحضِ إرادتي ... مَا شعرتُ بالخوف. أمّا أن تُفرضَ عليّ، وتفاجئني فتلك مسألة أخرى.

الشاطئ مقفر تمَامًا، والسّحاب ينزل إلى الأرض بكلّ ثقله حتّى لكأنّه يُريد أن يقبّل صفحة الماء التحامًا.

دَمدم الرّعْدُ انفلاقًا، فأسرعتُ بالفرار. لم أكن أدري اتّجاهي. الرّغبة في مغادرة المكان – العزلة – هي التي تقودني. رجلاي تثقّلهما الرّمال وأنَا لا أهتمّ. يجِبُ أن أستأنِس بنفس بشريّ. نعيق النّوارس يرهقني، وسواد المكان يوتّرني.

كنتُ منشغلة بالهروب عندمَا اصطدمت بجسم صلب. سمعتُ صرخة.

ـ من هناك ؟!

ـ من أنت بحقّ السّماء ؟!

وفجأة اشتعل البرقُ بشدّة، فتماسكنَا احتمَاء. عراؤه لم ينفّرني. أرعبني شقّ البرق، فقد قسم البحْرَ نصفين، ورأيتُ بخيالِ الخائفة صدَفة عظيمة بيضاء كالرّخام تربض في الأعماق.

صرخت : «هَلْ رأيتَها ؟!»

فلم يجبني. ضغط على جسمِي، فأثارني ارتعاشهُ. قال بتَهدّجٍ.

ـ اجلسي ... قد تُلقِي بنا الرّياحُ العاصفة في اللّجِّ.

تشبّثتُ بِه، وجلسنَا. كنّا نعيش الأحاسيس نفسها : الخوف، الرّهبة، والرّغْبة في مغادرة المكان.

(*) كاتبة تونسية.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

لَمْ تتركْ لنا العاصفة خياراً آخر. أعمتنا الرّمال، وسدّتْ علينا التّنفّس، وحاصرتنا الرّياح. لا ارتحلنا، ولا سكنّا. دوّمتنا العاصفة، وأدخلتنا في هذا الصّراع الشرس بين الأرض والسّماء.

أيقنّا بالهلاك، فالتحم جسمانا. ضعيفين كنّا أمامَ الطّبيعة، فطلبنا القوّة من بعضنا، لكنّ العاصفة سخرتْ بأوْهى خيطٍ لقوّتنا، وتسلّلت إلى ما تبقّى من صبرنا فدمّرتْهُ.

وفجأة، بدأتِ الأمطارُ بالنّزول. اخترقت خيوطها غضب الطّبيعة، فأثقلت حبّاتِ الرّمال، فلم تعد تعمينا، وشيئا فشيئا، بدأت الرّؤية تتوضّح. نظرنا حولنا وإليْنا ... كنّا مندمجين داخل الصّورة. كنّا جزءاً من الإثارة والفوضى.

ابتعدنا عن بعضنا سريعاً. انتهتْ رَغبةُ كلّ واحدٍ منّا في الاحتماء بالآخر منَ الطّبيعة، لكنّ رغبة الاحتماء بالنّفس من الآخر، هي التي طفتْ بَعْدَ عوْدَة الإدراك.

اشتدّ بين الإحراج وأنا أنتبِه إلى عرائي كان الوضع موجعاً بالإغراء. لا أحدَ بالسّاحل المتطهّر، ونهداي مرتبكان، أمّا وجهه، صدره، يداه، وكلّ ما فيه، فيمتلئ نداءً.

الجسد يحنّ إلى الجسد، والرّغبة ذابحة، أمّا الأمطارُ فتغْسل تحت الجلد.

الرّمال تيبّست، والموج يزحف إلينا.

- من أنتَ أيّها المنبثق من العاصفة ؟!

- من أنتِ أيّتها المنبثقة من العاصفة ؟!

راودنا السّؤال، وحين التقت أعيُنُنا امتدّت الأيْدي حميمة. حقّ الطّبيعة فينا. ها إنّ الأمطار تقبّل البَحْرَ.

طلبتني نظراته، طلبني تنفّسه، وحمّى لمسته، فاستجبت.

مَا كنتُ أدري كيف استجبتُ، وكيف استجاب. لقاء آخر للطّبيعة، اشتعال آخر والتحام أكثر روعة.

ربّما كان وعي الانسان بأحاسيسه هي التي تجعل تلك اللّقاءات رائعة، ولو استطعنا أن نفهم لغة الطّبيعة، لكانت عبّرت هي أيضًا عن إحساسها بالرّوعة.

لغة الجسد إذا كانت طبيعة، كان التعبير أجمل، فإذا دَخلها الزّيفُ كانت المتعة أقلّ، وكان الإحساسُ مُغْبَرّاً بخديعة اللّغة.

ونحن إذا التقينا في ذلك المساء، بعيداً عن زيف اللّغة ... عجز البحر عن التّعبير، فاكتفى باحتضاننا، وانتهت العاصفة ومَا انتهيْنا. نمنا على الصّورة التي فاجأنا فيها النّوم.

حبيبَان نحن. داعب الماء والقمر العاشق وضعنا، وجدّفَ التّيّار بنا جيئة وذهاباً، ولمّا استفقنا ... كان الفجر مبتسماً.

تداعبنا طويلا قبل أن يلتفّ كلّ واحدٍ فينا بقسيمة من نَسيجٍ لفظه البحر إلينا.

قال : نلتقي دوماً.

قلت : أجل.

ثمّ افترقنا، وحنيننا كان إلى الخلفِ، فَحدّدَ افتراقنا النّهاية، فلم ألتقِهِ ولا التقاني وكلّما عصف الماء، أسرعتُ إلى الشّاطئ ممتلئة بلهفَةِ الوَلْهَى، موجوعة بالغيابِ فلا أجِده.

بعد عشرين سنة من اللّقاء .. أنجبتُ منه طفلة البحْرِ والعاصفة.

تلدُ النّساء بعد تسعة أشهر، وألِدُ بعد عشرين عاماً. يكتمل ابن الانسان داخل الرّحم بعد شهور، أمّا ابن الطّبيعة فيكتمل بعد أعوام.

كانت دَهشة لا منتهية وبطني يكبُر عَاماً بعد عام. أنا المنفيّة غصبا، المنبتّةُ قطعاً، الموغلة في الوحدة ... عشتُ هذه التجربة بكلّ أطوارها.

ابتنيْتُ سكناً من شجر الصّنوبر أسفل برج الجزيرة، واغتنيت به عن النّاس. كان المكان يشدّني إليه شداً، وكانت الصّخرة التي تعرف بـ «صخرة الرّيش» هي مجلسي ومخيالي.

ويومَ جاءني المخاض، زحف البحر مزغرداً قلت له :

- يا بحرُ ... أيّها الشاهِدُ على عشقي ... كن صديقي.

فما أتممتُ كلامي، حتّى التفّتْ بي ألسنة الموجِ، ودون ألم، دون صراخ رأيت طفلتي الرّائعة تسحبُ إلى الخلف، ووجهها يشرق بالزّبد الأكثر بياضاً.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

حملتها موجة غوْرًا إلى الأعماق، فصرختُ، وانسكبَ حليبِي فاختلطَ بالماء، وقبل أن أعيد صرختي، عادت إليّ ابنتي داخل صدفة بيضاء كالرّخام. دخلت إليها، وأرضعتها، وهناك صرنا ننام، فتنغلق علينا الصّدفة وتحطّ عميقا، وقبل أن يبتسم الفَجْرُ، تعيدنَا إلى البرّ، وتختفِي لتعود ليْلاً.

كبُرت فتاتي الحلوة، فلم يعرف النّاسُ شابّة أجمل، ولا أبرعَ، ولا أغرب، ولا أعنف من ابنتي.

كأسطورة كانت، أو هي شهوة الخيالِ.

تغوصُ داخل البحر، فلا تخرج منه حتّى يكاد يوقن الجميعُ أنّ التيّار حملها إلى الهلاكِ عندها تخرج عروسًا تحتضن المرجان والأصداف. أمّا إذا اختلط الموجُ وأرغى، ركبتْه بدائيّة الشّعر، مغلقة التّفاصيل.

تقول للرّيح :

ـ لن تهزميني.

وتزوغ من لسان الموجَة الهادرة تتحدّاها.

ـ لن تفوزي.

قال بعضهم : إنّها عهر الطّبيعة.

وقال أخرون : إنّها سرّها.

وغازلها الشبّان، فظلّت الشهقة بين الحلوق، وغزا الانكسارُ الأحداق، فلاَ صادت، ولا استطاعت الرّحيل.

قلت لها يومًا :

ـ لم تشعرين وأنتِ داخل البحر يا ابنتي ؟

قالت : ـ بالانتماءِ يا أمّي ... بالانتماء.

ثمّ تلمع عيناها كنجمة.

في ليالي الصّيف، حين يسكن الموج، ويقفر السّاحل، تخرج ابنتي إلى البحر، فيخيّل لي أنّها تجري على صفيحة الماء، ثمّ ترفع ذراعيها كجناحيْن، وترقص رقصة البجع الحالم.

أراقبها من بعيد، فأعشق سرّها، هدوءها وغضبها، جمالها وشراستها، ثمّ أتذكّر أبَاها.

ـ يا أبَاها ... هل من ندَاء ؟!

كانت ابنتي تعلم القصّة، وكانت إذا اشتدّ بي الحنين، تحضنني ابنةً لها، فأشتمّ رائحته، فأسكن.

وجاءتني ذات فجر خريفيّ، مبلّلة بالفرج قالت لي :

ـ لقد التقيته في الأعماق يا أمّي، كنتُ أهمّ بفتح صدفة، ففاجأني بالحضور.

غامض هو ومهيب. قال وهو يشهد انجذابي : «أنا ابن رجل أحبْلته الطّبيعة حين التقى أمّكِ قبل عشرين عَامًا. فسكن الغابة، وظلّ ظهره ينتفخ حتّى أعيَاه العدّ. ويوم همّ بالبحر شروقا، انشقّت من السّماء دوّامة فتحت الظّهر وحملتني، غيّبتني داخلها ساعة من زمن – كما أخبرني أبي – ثمّ ألقتني في البحر.

صرخ عاليا، ثمّ خاض الماء. وحين وجدني كان الحوت العظيم يلاعبني ككرة. أدناني من يديْه ثمّ غاب بهدوء.

أطعمني أبي الأصداف، فصرتُ ابنا للأعماق، ولمّا كبرت، أخبرني أنّي سألتقيك داخل البحر، فسكنت بانتظارك».

قلت : وكيف علم بوجودي ؟

قال : كانت الرّؤى لا تفارقه يا أختاه.

سألته : وأين أبي الآن ؟!

قال : تركته آخر مرّة يعدّ صرّة الرّحيلِ. قال لي : آن الأوان لأبحث عن أمّك».

عندما سمعت القصّة، شهقت. قلت لابنتي :

ـ لا بُدّ من رحيلي أيضًا.

عانقتني وقالت :

ـ كنت أعلم .حنينك، فإذا توغّل بكِ المسيرُ يا أمّي، فأمسكي بخيوط الشمس فهي التي ستقودك إليْه. لا شكّ أنّه سيركب قوس قزح. بلّغته يا أمّي سلامي. قولي له : «موجعٍ حرماني منك يا أبي».

نظرتُ إلى ابنتي مليًا، وبدا لي أنّني رأيت منقارًا وجناحين من زبد البحر، فهزّني إحساس غريب ... لكنّي ألزمت نفسي بالصّمت، وبدأت أستعدّ للرّحيل.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

عـــــرس

فاطمة سليم (*)

الضوء الذي تدفق فجأة أكثر من العادة يشجعني على أن أحب في وضح النهار أخرج من عتمتي كحورية من نور أغادر عزلتي أفجر صومعتي وأصيح ليسمعني الجميع : إن اللّه صديقي فقد أهداني حبيبا الطبيعة هو وهو الطبيعة إذا صحا صحت وإذا غضب هاجت الأعاصير وكسفت الشمس وتحركت الزلازل في بقاع الأرض. أما إذا أنا ابتسمت وعلى الشعر رجّلت واليدين حننت والثغر طبعت ضحك حبيبي وأشرق فعادت الشمس إلى الانبهار وهدأت العاصفة وتراجعت الزلازل وزخت السماء بعطر خفيف من المطر وعندئذ يقول حبيبي هيا بنا يا قلبي أنا.

* * *

بي رغبة عارمة لأسعد وأسعدك أشعل لك روحي وتشعلين سيجارتي. كل ما أريده منك ويسعدني أن تتكلمي يا بهجة وأن أسمعك تسبحين الخالق والشعر على فمك وفي رياض الفن أنت سارحة وسابحة ومطبية وأنا كالطير الجريح ألاحقك وأحاورك وكالملاح التائه بلا شراع ولا مجداف إلا مجداف حبّك وفنك والشعر على فمك وأيضا على فمي يا قِبلتي وقُبلتي. ما تفعلون يا أصدقائي لو كنتم في مكاني غاب الجبل وراءكم وموج البحر من قدّام والحبيب قرب العين ملء الرؤى والأحلام هذا الحبيب متفرد في الفعل وأيضا في الجمال وأنا العاشق الوحيد المعني من قديم الزمان أبحث عن مثله في كل حين وآن. وإذا به بنبي ولم أكن أعلم حتى نادى المنادي وقال : حيى على الحب حيى على الحياة إنهض وقم ألا قد حان وقت العمل وزمن المعجزات قد عاد وحل فاغتنم من الوقت ما زها وصفا وأجيبه نعم يا منادي ثم نعم.

* * *

عائدة للحب مضرجة بدماء الرومانسية لا أرفض تهمة النزق والمراهقة المتأخرة كرهت الظلام والموت اختناقا وكعروس للبحر تنطق شعرا تريد أفقا رحيبا وهواء جبليا صحيحا وحبا بكرا بريئا مازلت أبحث عن صياد ماهر للذئاب يذبحها ويشويها يطعمني فيشفيني من عللي ويسقيني شعرا وفارس تلين له كلّ الفنون ومنها الحديد حين يكتب القصيدة على وقع المزمار الحزين تنضبط دقات القلب على دفء الدُفِ ذي الصخب تشفي أوجاع الرأس يودع حبيبي أحزانه القديمة وإشكالاته الغريبة وتتعانق الأغصان المثقلة ثمرا في طفولة جديدة وبريئة عطر الياسمين وعلى صفحة بيضاء تكتب الإشراق من غدها. يتجمع الحمام الزاجل ليسلم على الحبيبين بحرارة ثم ينطلق للابعاد مرتعشا فرحا تلبس أساورها وجميع مصاغها اللجيني مصابيح الشوارع لتقول مرحبا تتسابق أسماك البحر بجميع ألوانها وطعومها إلى مواقد الشوائين استعدادا لقدومنا. يضحك النادل الطيب للعروسين السعيدين بمشموم الفل وعقد الياسمين يمسح الطاولة ويسرع بالطلب نفسه للركن نفسه حيث يجلس الشاعر والشاعرة وينصرف نحو الموسيقى يضبطها ويأمر المصور بأخذ صورة جديدة.

* * *

وكل يوم وأنا وحبيبي بألف محبة ومحبة يا أيها الأصدقاء قبلنا التهاني والهدايا إن كانت من فصيلة القصائد الجميلة والألحان الشجية والكلام المنمّق الصادر من أعماق القلب براق كالدر الصافي واللؤلؤ الوضاء والعشق السليم والصدق العظيم والماء السلسبيل.

(*) كاتبة تونسية.

الجمهوريـــــة التونسيـــــة
اتصالات تونس
الديوان الوطني للإتصالات

إعلان طلب عروض وطني
عدد 2002/72

يعتزم الديوان الوطني للاتصالات إصدار طلب عروض وطني لبناء محطة إرسال بجبل خنفوس بتوزر ومحطة إرسال بشكمو بقفصة التابعتين للإدارة الجهوية للاتصالات بتوزر.

على الراغبين في المشاركة والمرخص لهم من طرف وزارة التجهيز والإسكان والتهيئة الترابية (اختصاص ب 0 صنف 1 فما فوق)، الاتصال بالإدارة الجهوية للاتصالات بتوزر للحصول على كراس الشروط المتعلق بطلب العروض المشار إليه أعلاه، مع الاستظهار بنسخة من الترخيص.

هذا وتجدر الإشارة أن اختيار العرض الأنسب يتم حسب المعايير المبينة بكراس الشروط والتي تعتمد الأعداد التالية :

* المعايير الفنية : العدد الأدنى المطلوب 50 نقطة / 100.
* المعايير المالية : اختيار العرض الأقل ثمنا.

توجه العروض في ظرف خارجي مغلق مضمون الوصول أو عن طريق البريد السريع ولا يحمل أي معلومة حول هوية المرسل مع ضرورة التنصيص على ما يلي : «لا يفتح طلب العروض الوطني عدد 2002/72 المتعلق ببناء محطة إرسال بجبل خنفوس بتوزر ومحطة إرسال بشكمو بقفصة التابعتين للإدارة الجهوية للاتصالات بتوزر».

يحتوي الظرف الخارجي وجوبا على ظرفين «أ» و «ب».

* الظرف الأول «أ» يحتوي على الوثائق الفنية.
* الظرف الثاني «ب» يحتوي على الوثائق المالية.

آخر أجل لقبول العروض هو يوم 26 نوفمبر 2002 بالعنوان التالي :

اتصالات تونس
إدارة الكتابة القارة للجنة الصفقات
نهج صدربعل - 1002 تونس البلفدير

ملاحظات هامة :

* يتم اعتماد ختم مكتب الضبط المركزي للتأكد من تاريخ وصول العروض.
* يكون العارض ملزما بعرضه لمدة مائة وعشرون يوما.
* يتم إلغاء كل عرض غير مطابق لكراس الشروط وإعلان طلب العروض.

ARCHIVE
http://Archive.Sakhrit.com

الجمهوريـــــة التونسيـــــة
وزارة الثقافة والشباب والترفيه
إدارة الموسيقى والرقص

بلاغ امتحانات الإحتراف الفني
دورة 2003

تعلم وزارة الثقافة والشباب والترفيه أنه تقرّر إجراء امتحانات الإحتراف الفني دورة 2003 حسب الجدول التالي :

مركز تونس : بالنسبة للمترشحين من ولايات تونس وأريانة وبنعروس ومنوبة وبنزرت وجندوبة وباجة وسليانة والمنستير وزغوان والكاف ونابل وسوسة والقيروان : من 6 جانفي إلى 16 منه 2003.

مركز صفاقس : بالنسبة لبقية الولايات : من 26 جانفي 2003 إلى 3 فيفري 2003.

- فعلى كلّ مترشح لهذه الامتحانات تقديم ملف يتضمن الوثائق التالية :
- مطلب في ذلك باسم وزير الثقافة والشباب والترفيه.
- البطاقة العدلية رقم 3.
- مضمون من رسم الحالة المدنية.
- شهادة تثبت المستوى الثقافي والفني.
- صورتين شمسيتين حديثتين.
- 3 ظروف تحمل الطوابع البريدية وعنوان المترشح.

ترسل مطالب الترشح إلى الوزارة (إدارة الموسيقى والرقص، 59 شارع 9 أفريل القصبة 1006 تونس) وذلك في أجل لا يتجاوز يوم 20 ديسمبر 2002 وبرسالة مضمونة الوصول وكل ملف تنقصه إحدى الوثائق المطلوبة لا يتم قبوله.

كما يمكن الإطلاع على مواد الإمتحان بإدارة الموسيقى والرقص وبالمندوبيات الجهوية للثقافة والشباب والترفيه.

الجمهوريـــــة التونسيـــــة
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
والتكنولوجيا
إدارة الشؤون المالية

طلب عروض وطني عدد 2003/01

أشغال تنظيف مقر الوزارة والفروع التابعة لها

تعتزم وزارة التعليم العالي والبحث العلمي والتكنولوجيا الإعلان عن طلب عروض يتعلق بخدمات تنظيف مقر الوزارة والفروع التابعة له.

فعلى المزودين الراغبين في المشاركة الإتصال بـ :

إدارة الشؤون المالية - مصلحة مصاريف التصرف والتدخل العمومي مصحوبين بأختامهم لسحب كراس الشروط.

ترسل العروض في ظرف مضمون الوصول باسم السيد مدير الشؤون المالية على العنوان التالي :

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي والتكنولوجيا - شارع أولاد حفوز - 1030 تونس

يحمل الظرف عبارة :

لا يفتح طلب عروض عدد 2003/01

خدمات تنظيف مبنى وزارة التعليم العالي والفروع التابعة له

على أن يحتوي الظرف الخارجي ظرفين آخرين :

الظرف الأول «أ» يخصص للعروض الفنية ويحمل وجوبا عبارة «عرض فني» ويحتوي على :

1 - بطاقة إرشادات عامة خاصة بالعارض محررة من طرفه ممضاة ومختومة تحمل اسم المؤسسة وعنوانها وتاريخ تأسيسها.

2 - نسخة من السجل التجاري أو تاريخ صدور نشرية تكوين الشركة بالرائد الرسمي للجمهورية التونسية.

3 - قائمة في أعوان التأطير الذي يعتزم العارض تكليفهم بالإشراف على خدمات التنظيف ممضاة ومختومة من طرف العارض.

4 - قائمة مفصلة بمراجع المؤسسة في ميدان خدمات التنظيف طيلة السنوات الثلاث الأخيرة من (2000 إلى 2002) ممضاة ومختومة من طرف العارض.

5 - قائمة المعدات التي ستخصصها الشركة لتنفيذ الصفقة ممضاة ومختومة من طرف العارض.

6 - قائمة المواد الواجب توفيرها في الأسبوع ممضاة ومختومة من طرف العارض.

7 - قائمة المواد الواجب توفيرها في اليوم ممضاة ومختومة من طرف العارض.

8 - كراس الشروط الإدارية الخاصة ممضاة ومختومة من العارض بكل الصفحات.

9 - نسخة مطابقة للأصل من شهادة الإنخراط بالصندوق الوطني للضمان الاجتماعي.

10 - التصريح الثلاثي بالأجور والمؤجرين.

11 - شهادة في الوضعية الجبائية سارية المفعول عند آخر أجل لقبول العروض مستخرجة من مصالح وزارة المالية.

12 - شهادة في التأمين المدني أو عقد تامين المسؤولية المدنية للعملة عن الأضرار التي يمكن أن تحصل للغير إن وجدت.

13 - تصريح على الشرف ممضي يفيد بأن العارض لم يقدم ويلتزم بعدم القيام بنفسه أو بواسطة الغير بتقديم وعود أو عطايا قصد التأثير على مختلف مراحل تنفيذ الصفقة.

14 - تصريح على الشرف في صحة المعلومات المدلى بها ممضى من قبل العارض.

15 - تصريح على الشرف ممضى يفيد بأن العارض ليس في حالة إفلاس أو تصفية قضائية.

الظرف الثاني «ب» يخصص للعروض المالية ويحمل وجوبا عبارة «عرض مالي» ويحتوي على :

1 - التعهد المالي حسب المثال المصاحب لكراس الشروط ممضى من طرف العارض ويتضمن المبلغ المالي للعرض.

2 - جدول طلب التقديرات المالية حسب المثال المصاحب لكراس الشروط ممضى من طرف العارض.

3 - ضمان بنكي وقتي بـ 1 % من قيمة العرض صالح لمدة 120 يوما إبتداء من تاريخ آخر أجل لقبول العروض.

يبقى المشارك ملزما بعرضه مدة 90 يوما إبتداء من اليوم الموالي لآخر أجل لتقديم العروض.

حدد آخر أجل لقبول العروض ليوم 23 نوفمبر 2002 (باعتماد ختم مكتب الضبط المركزي بوزارة التعليم العالي والبحث العلمي والتكنولوجيا).

الجمهورية التونسية
اتصالات تونس
الديوان الوطني للاتصالات

إعلان طلب عروض وطني
عدد 2002/71

يعتزم الديوان الوطني للاتصالات إصدار طلب عروض وطني يتعلق بصيانة كوابل الإرسال وحفظ الغرف تحت أرضية.
ينقسم طلب العروض إلى ثلاثة عشر قسطا كما يلي :

القسط	التسمية
1	الإدارات الجهوية للاتصالات بتونس
2	الإدارات الجهوية للاتصالات بأريانة
3	الإدارات الجهوية للاتصالات بمنوبة
4	الإدارات الجهوية للاتصالات ببن عروس وزغوان
5	الإدارة الجهوية للاتصالات ببنزرت
6	الإدارة الجهوية للاتصالات بنابل
7	الإدارات الجهوية للاتصالات بسوسة، المنستير والمهدية
8	الإدارة الجهوية للاتصالات بصفاقس
9	الإدارات الجهوية للاتصالات بقابس وقبلي
10	الإدارات الجهوية للاتصالات بمدنين وتطاوين
11	الإدارات الجهوية للاتصالات بقفصة، سيدي بوزيد وتوزر
12	الإدارات الجهوية للاتصالات بالقيروان والقصرين
13	الإدارات الجهوية للاتصالات بباجة، جندوبة، الكاف وسليانة

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

يمكن للعارض المشاركة في قسط واحد أو أكثر.

فعلى الراغبين في المشاركة والمرخص لهم من طرف وزارة تكنولوجيات الاتصال والنقل (اختصاص CT2) و/أو وزارة التجهيز، الإسكان والتهيئة الترابية (اختصاص VRD صنف 1 وصنف 2 أو صنف 3)، الاتصال بإدارة الكتابة القارة للجنة الصفقات للحصول على كراس الشروط المتعلق بطلب العروض المشار إليه أعلاه، مع الاستظهار بنسخة من الترخيص ودفع كلفة الملف المقدرة بخمسين دينارا 50.000 وذلك بتحويلها على الحساب الجاري للصكوك البريدية عدد 292900 باسم اتصالات تونس والاستظهار بالوصل الذي يفيد التحويل.

هذا وتجدر الإشارة أن اختيار العرض الأنسب يتم حسب المعايير المبينة بكراس الشروط والتي تعتمد الأعداد التالية :

* المعايير الفنية : العدد الأدنى المطلوب 60 نقطة / 100.
* المعايير المالية : اختيار العرض الأقل ثمنا.

توجه العروض في ظرف خارجي مغلق مضمون الوصول ولا يحمل أي معلومة حول هوية المرسل مع ضرورة التنصيص على ما يلي : «لا يفتح طلب العروض الوطني عدد 2002/71 المتعلق بصيانة كوابل الإرسال وحفظ الغرف تحت أرضية».

يحتوي الظرف الخارجي وجوبا على ظرفين «أ» و «ب».

* الظرف الأول «أ» يحتوي على الوثائق الفنية.
* الظرف الثاني «ب» يحتوي على الوثائق المالية.

آخر أجل لقبول العروض هو يوم 3 ديسمبر 2002 بالعنوان التالي :

اتصالات تونس
إدارة الكتابة القارة للجنة الصفقات
نهج صدربعل - 1002 تونس البلفدير

ملاحظات هامة :

* يتم اعتماد ختم مكتب الضبط المركزي للتأكد من تاريخ وصول العروض.
* يكون العارض ملزما بعرضه لمدة تسعون يوما.
* يتم إلغاء كل عرض غير مطابق لكراس الشروط واعلان طلب العروض.

الجمهوريـــــة التونسيـــــة
اتصالات تونس
الديوان الوطني للإتصالات

إعلان طلب عروض وطني
عدد 2002/73

يعتزم الديوان الوطني للاتصالات إصدار طلب عروض وطني يتعلق بالتوسعة الجزئية للشبكة المحلية للمشتركين التابعة للإدارة الجهوية للاتصالات بتوزر باعتماد طريقة توفير جزئي للمعدات.

المشروع	صنف الترخيص
التوسعة الجزئية للشبكة المحلية للمشتركين	RA3

فعلى الراغبين في المشاركة والمرخص لهم من طرف وزارة تكنولوجيات الاتصال والنقل حسب الصنف المذكور بالجدول أعلاه، الاتصال بالإدارة الجهوية للاتصالات بتوزر للحصول على كراس الشروط المتعلق بطلب العروض المشار إليه أعلاه، مع الاستظهار بنسخة من الترخيص ودفع كلفة الملف المقدرة بأربعين دينارا 40.000 وذلك بتحويلها على الحساب الجاري للصكوك البريدية عدد 292900 باسم اتصالات تونس والاستظهار بالوصل الذي يفيد التحويل.

هذا وتجدر الإشارة أن اختيار العرض الأنسب يتم حسب المعايير المبينة بكراس الشروط والتي تعتمد الأعداد التالية :

* المعايير الفنية : العدد الأدنى المطلوب 60 نقطة / 100.

* المعايير المالية : اختيار العرض الأقل ثمنا.

توجه العروض في ظرف خارجي مغلق مضمون الوصول ولا يحمل أي معلومة حول هوية المرسل مع ضرورة التنصيص على ما يلي : «لا يفتح طلب العروض عدد 2002/73 المتعلق بالتوسعة الجزئية المحلية للمشتركين التابعة للإدارة الجهوية للاتصالات بتوزر باعتماد طريقة توفير جزئي للمعدات».

يحتوي الظرف الخارجي وجوبا على ظرفين «أ» و «ب».

* الظرف الأول «أ» يحتوي على الوثائق الفنية.

* الظرف الثاني «ب» يحتوي على الوثائق المالية.

آخر أجل لقبول العروض هو يوم 26 نوفمبر 2002 بالعنوان التالي :

اتصالات تونس

إدارة الكتابة القارة للجنة الصفقات

نهج صدربعل – 1002 تونس البلفدير

ملاحظات هامة :

* يتم اعتماد ختم مكتب الضبط المركزي للتأكد من تاريخ وصول العروض.

* يكون العارض ملزما بعرضه لمدة تسعون يوما.

* يتم إلغاء كل عرض غير مطابق لكراس الشروط واعلان طلب العروض.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

مجلة المسار يصدرها اتحاد الكتاب التونسيين، أسسها محمد العروسي المطوي

الحساب البنكي : 10 000 000 . 081765 . 7 78861 10

الشركة التونسية للبنك - 1 شارع الحبيب ثامر 1001 تونس

- سعر المجلة : ديناران أو ما يعادلهما للأفراد

3 دنانير للمؤسسات

- الاشتراك السنوي : 15 دينارا (مع اضافة معلوم البريد)

- الاشتراكات التشجيعية مفتوحة

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

- في البلاد العربية 20 دولارا، في البلاد الأخرى 30 دولارا...

صورة الغلاف للنحاتة إلهام بومحرز

تشكيل تعبيري من الصلصال - 1999

إنجاز مطبعة المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم